الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان السادس والعشرون والسابع والعشرون — السنة السابعة — شتاء وربيع العام ١٤١٥هـ/١٩٩٥م

الملف

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم
الوعي والتاريخ في حضارة عالمية

الفضل شلق
مارشال هودجسون جانيت أبولغد ريتشارد إيتون إدموند بورك
فرنان بروديل ألبرت حوراني شارل عيساوي ضحى الخطيب
محمد السماك عبد الرؤوف سنو تركي الربيعو احمد ترمس
رضوان السيد هيثم مزاحم

دار الاجتهاد
بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان السادس والعشرون والسابع والعشرون

السنة السابعة

شتاء وربيع العام ١٤١٥هـ/١٩٩٥م

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن:

دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر

ص.ب.: 5581/14 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير ـ بناية برج الكارلتون ـ الطابق الثاني

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dàr Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي
البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ
ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

لماذا هذا العدد في «التاريخ الشامل» ؟

التحـــرير

1 ـ يعلن هذا العدد المزدوج من مجلة **الاجتهاد** في عنوانه: «تاريخ الإسلام وتاريخ العالم: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية» عن تقديره لعمل المؤرّخ والمستشرق الأميركي المعروف مارشال هودجسون Marshall Hodgson (المتوفَّى عام 1968) والمسمَّى: «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية»، والذي صدر في ثلاثة مجلّدات بعد وفاته عام 1974 بعناية زوجته وتلامذته وزملائه. هَدَفَ هودجسون من وراء عمله إلى قراءة تاريخ الإسلام وحضارته من منظورٍ عالميٍّ شاملٍ، ليس من أجل الإنصاف وحسب، بل لأنه رأى أن تاريخ النهوض الأوروبي الاقتصادي والتقني والإنساني، لا يستقيم بدون قراءة قرون الإسلام السبعة (ما بين العاشر والسابع عشر)، ودورها في تاريخ العالم وحضارته الحديثة. ومدرسة التاريخ الشامل، مدرسةٌ أميركيةٌ نشأت في أحضان جامعة شيكاغو في النصف الثاني من الخمسينات، وكان من أعلامها إلى جانب هودجسون، وليم ماكنيل W. McNeill الذي وضع في مقدمة كتابه: «صعود الغرب» خُطاطةً شاملةً لتاريخ العالم، توضّح ترابُطَه، وتكامُلَ حضاراته، وتأثيراتها المتبادَلة، منذ الحضارات والإمبراطوريات الكبرى في الألف الثاني قبل الميلاد، وحتى استتباب الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر. وقد قدَّر هودجسون عمل زميله وأفاد منه، لكنه رأى فيه قصوراً في مجال إيضاح دور الحضارة الإسلامية في تاريخ العالم، وفي حضارته الحديثة، ومصائره ومآلاته؛ فحاول وضع الأمور في نصابها الصحيح عن طريق القيام بقراءةٍ شاملةٍ لعالم الإسلام التاريخي، ومراكزه المدينية، وعلائق وعي نُخَبِهِ في العصور المتأخرة

(بين القرنين الرابع عشر والثامن عشر) بجغرافيته وتجارته وانسياحه في العالم. وقد أثّرت محاولتُهُ الهائلةُ هذه في كُلّ ما كُتب بعده عن التاريخ الإسلامي باعتباره تاريخاً عالمياً، والحضارة الإسلامية باعتبارها حضارةً عالمية. ومن أمثلة ذلك التأثير كتاب I. Lapidus الذي نشرنا مراجعةً طويلةً له في هذا العدد، وكتاب ألبرت حوراني: تاريخ الشعوب العربية، الذي نشرنا له هنا بحثاً في تقويم عمل هودجسون. ويُعتبر كتاب هودجسون اليوم من كلاسيكيات الدراسات التاريخية، وكلاسيكيات الاستشراق الباقية، على الرغم من اختلافه عن كلا التخصُّصَين. صحيحٌ أنه يهتم بالتحولات التاريخية الكبرى داخل عالم الإسلام. وصحيحٌ أنه يهتمُّ للجوانب المادية والجغرافية واللغوية والإثنية لذاك العالم؛ لكنّ محور رؤيته: الحضارة وليس التاريخ، والوعي وليس الوقائع؛ لكنها الحضارة، ولكنه الوعي، الجاري تتبُّعُهما واستقراؤهما أو استنطاقهما في سياقاتٍ تاريخيةٍ شاملة.

حاول هنري پيرين H. Pirenne أن يفهم إسهامَ الإسلام في التاريخ الأوروبي، فاعتبره في كتابه: «محمد وشارلمان» كامناً في القطيعة التي أحدثها بين الشرق والغرب باستيلائه على الشرق في القرنين السابع والثامن الميلاديين، مما جعل أوروبا تعتمد على نفسها من أجل النهوض والتقدم! وتخلّى رجالات مدرسة الحوليات الفرنسية بعد پيرين عن رؤيته، لكنهم اهتموا بما بعد القرن العاشر الميلادي، وتتبعوا الحضارة المادية وجزئياتها، وما أبهوا للأيديولوجيا والدين وتبادلهما التأثير والتأثر مع عناصر الحضارة المادية إلاّ بطريق التبع (وقد أوجزنا في هذا العدد فصلاً من فصول العمل الضخم لفرنان بروديل أبرز مؤرخي مدرسة الحوليات في مرحلتها الثانية: المتوسط والعالم المتوسطي). ونحسبُ أنّ رجالات مدرسة شيكاغو للتاريخ الشامل تأثروا في تركيزهم على الوعي وأشكاله وتجلياته ضمن الحضارة على المستوى العالمي - بموقع أمريكا الهائل بعد الحرب العالمية الثانية، واضطرارهم كدولةٍ عظمى لرؤيةٍ استراتيجيةٍ شاملةٍ وعالمية، ما لبثت أن امتدت باتجاه التاريخ أيضاً. هذا من جهة، ومن جهة ثانية: تأثروا ولا شك بالشكل الخاصّ للتديُّن في البروتستانتية، والتنبُّهُ لدور الدين في الوعي الفردي والجمعي وفي الثقافة والحضارة. وهذا ما حاول ماكس ڤيبر M. Weber التنظير له في (الأخلاق

البروتستانتية وروح الرأسمالية)، وما يحاولُ هودجسون (وهو من الكويكرز) استكشافه والنمذجة له في عالم حضارة الإسلام.

وظهرت بعد أعمال ماكنيل وهودجسون الدراساتُ الضخمةُ ذات المنحى الشامل لكلٍّ من Wolf و Wallerstein اللذين طوَّرا الرؤية القائلة بالتاريخ الشامل باتجاه تصوُّرٍ يقول بالنظام العالمي World System، الذي يزعم وجود ترابُطٍ أكبر بين أجزاء العالم منذ قديم العصور. ولا شكَّ أنهما تأثرا في ذلك أيضاً برؤية كارل ماركس Karl Marx لمراحل التطور البشري على الصعيد العالمي. وقد نشرنا في هذا العدد دراسةً لجانيت ل. أبو لُغْد تتحدث فيها عن نظامٍ عالميٍّ في القرن الثالث عشر.

II ـ عملُ هودجسون الهائل، يستحقُّ الإشادة دائماً أياً يكن اختلافنا أو اتفاقُنا معه. بيد أنَّ دوافعنا لإصدار هذا العدد الآن لا تقتصر على التقدير أو القراءة المتأنية لعمل هودجسون وباحثي اتجاه التاريخ الشامل؛ بل هناك همٌّ خاصٌّ يتعلق بنا نحن العاملين في التخطيط لمجلة **الاجتهاد** وتحريرها وإصدارها. فقد أصدرنا قبل هذا العدد المزدوج (26/ 27) أربعة أعدادٍ متتاليةٍ (22 ـ 25) في «التاريخ والوعي التاريخي» قصدنا من ورائها عرض مختلف الاتجاهات الجديدة في الوطن العربي في مجال التاريخ ووعيه؛ فجاءت النتيجةُ مخيِّبةً للآمال من حيث دلالةُ أكثر ما تلقّيناه من بحوثٍ (وهي تزيد على المائة) على انكماشٍ على الذات، وتشنُّجٍ في فهم الظواهر القديمة والجديدة، واختلال العلاقة بأمتنا، وبالعالم من حولنا. فالإسلاميُّ شديدُ الإحساس بخصوصيته، شديدُ الخوف من العالم والعصر، والعداء لهما. والقوميُّ التقليديُّ يحسُّ بالهامشية والحيرة، ويتأرجحُ بين مواقف متناقضة. واليساري السابق هو ليبراليُّ وعلمانيُّ اليوم، ولا يزال يجلد الأمة بسياط الاتهام بالتخلُّف الذاتي، ويأمرها بالانصياع لمقتضيات العصر واضعاً نفسه خارجها في كلّ الأحوال. ولقد كان هدفنا عندما أصدرنا **مجلة الاجتهاد** أن نعيد النظر، ونجدّد الوعي، ونجتهد في استكشاف آفاقٍ مفتوحة للفهم والتأمل والمراجعة سواءٌ أكان ذلك في التاريخ أم في الحاضر. إذ المهمُّ هو الوعي، وطرائق تأمل المسائل كلّها انطلاقاً منه. لقد أردنا بلورة اتجاه أمتنا لمستقبلٍ كريم وواعدٍ وناهض. بيد أن ذلك كلَّهُ لا يمكن أن يحدث في ظلّ رؤيةٍ قوميةٍ أو إسلاميةٍ تريد مواجهة

العالم بحسبانه يتآمر عليها، كما أنه لا يمكن أن يحدث في ظل رؤيةٍ تكره الأمة وتعتبر تخلُّفها أمراً ذاتياً لصيقاً بها ناجماً عن تديُّنها بالإسلام أو بشكل منه. إنَّ التجربة التاريخية لأمتنا ترشدُنا إلى أنَّ سوادها واستتبابها مرتبطٌ بوعيها لذاتها ودورها في العالم وليس في مواجهته. فالتحقُّق الذاتيُّ الذي نستميتُ للوصول إليه منذ مائتي عام يكون بالانخراط في العالم انخراطاً يحقّق ذاتيتنا، ويصحّح وعينا المنحسر المتحسّر اليوم، ويُنهي شكوكنا في العالم، وشكوكَ العالم بنا. ومن هنا فإنَّ هذا العدد المزدوج، الذي تقعُ «مغامرة» الإسلام و «مغامرة» هودجسون في موضع القلب منه، غرضه مزدوجٌ أيضاً. فهو عرضٌ أكاديميٌّ لمدرسةٍ تاريخيةٍ معتبرةٍ اليوم، تتجاوز استشراق خصوصيات الإسلام بالمعنيين السلبي والإيجابي ـ وهو من جهةٍ ثانيةٍ دعوةٌ لتجاوز المأزق الحاضر بالإصغاء لنداآت وعينا التاريخي العميق، والتجربة العريقة لأمتنا وحضارتنا.

III ـ وتتصارعُ الرؤى العالمية بشأننا. وهو في الحقيقة صراعٌ أو خلافٌ على مدى خطورتنا على العالم وأمنه واستقراره. فوكوياما يرى أننا لا نشكّل خطراً داهماً على العالم لا لأننا أخيارٌ مُسالمون؛ بل لأنَّ الغرب وحضارته الديمقراطية استوعبانا. فيردُّ عليه هنتنغتون بأنه لا ينبغي الاستخفافُ بخطرنا وخطورتنا. فنحن ما نزال حضارةً قائمةً وعدوانية، والصراعات القادمة صراعاتٌ بين حضاراتٍ وليس بين أيديولوجياتٍ أو أسواق اقتصادية. ويذهب أكثر سياسيينا ومثقفينا مذهب هنتنغتون في الخوف من الإسلام بحجة وجود «الأصولية الإسلامية»! هكذا قال الرؤساء المسلمون الذين اجتمعوا بالدار البيضاء. وهكذا يكتب مثقفونا كل يوم: ألم يقل إدوارد سعيد في محاضرةٍ له ببيروت قبل أسابيع إنَّ الإسلام الأصولي الذي تمثّله حركة حماس هو الوجه الآخرُ للصهيونية؟!

فإلى «الأُصوليين الإسلاميين» إن كانوا موجودين فعلاً!

وإلى سياسيينا ومثقفينا الخائفين من الإسلام إن كانوا كذلك فعلاً!

وإلى شباب أمتنا الذين يحبون حضارتهم وتاريخهم ولا يخافونهما!

إلى هؤلاء جميعاً، وإلى ذكرى م. هودجسون نُهدي هذا العدد، استذكاراً لتجربةٍ زاخرة، وتجديداً لوعي، ودعوةً للانخراط في العالم.

الانخراط في العالم
مشروع لأمّةٍ غير قومية

الفضل شلق

I

تقف أمتنا اليوم موقف الحيرة والتشكك أمام ما يُسمّى بالنظام العالمي الجديد. وموقف الحيرة هذا تكرر كثيراً طوال القرن العشرين. فأمتنا ما شاركت في النظام العالمي القديم ـ بل كانت موضوعاً له ـ وما شاركت في نظام الاستقطاب الذي أَعقب الحرب العالمية الثانية. وتوشك اليوم أن تبقى أسيرة الحيرة والتشكك والتوجُّس والانكماش إلى أن تستتبَّ أولياتُ نظام ما بعد حقبة الاستقطاب، ونبقى نحن في الخارج، في «أحضان» التبعية الدافئة فيكتمل **خروجنا من التاريخ** حسب تعبير بعض الدارسين. لقد اعتقدنا دوماً أنّ هناك مؤامرةً علينا هدفُها ضرب كرامتنا ومقوّمات وجودنا وتقزيمنا، وبالتالي إخضاعنا واستتباعنا. وكنا نجد دائماً الشواهد على ذلك في فلسطين والباكستان والبوسنة والآن الشيشان وما أدراكم ما بعد الشيشان!

هذا الإحساس بالغربة في عالم اليوم دفع ويدفع نخبةً من دارسينا إلى الحنين للماضي الماجد والقويّ، ومن ضمنه الماضي القريب: ماضي الدولة والخلافة العثمانية العظيمة. بيد أن هذا «الحنين» للعثمانيين يتناقض والتقوقع الذي يفرضُهُ علينا القوميون والإسلاميون في الوطن العربي على حدٍّ سواء. فالعثمانيون ـ أياً يكن الرأي فيهم اليوم ـ كانوا آخِر المشاريع العالمية الإسلامية، والحنينُ إليهم حنينٌ لا للقوة والمجد وحسب؛ بل هو قبل ذلك وبعده: حنينٌ للنزوع الكوني والعالَمي الذي مَيّزَ أمتنا منذ بزوغها في القرن

السابع الميلادي. فهذا هو معنى الفكرة الاستراتيجية العربية في مطالع هذا القرن: فكرة الوحدة. وهذا هو معنى الالتفاف حول جمال عبد الناصر بعد مؤتمر باندونغ. فالفكرة العربية عند روَّادها ـ فيما قبل ساطع الحصري ـ فكرةٌ عالميةٌ ومؤتمر باندونغ، وعدم الانحياز ـ معناهما عودة أمتنا للمشاركة في حضارة العالم ومصائره.

منذ البداية كان لهذه الأمة مشروعها الكوني، وهو الإسلام، وكان هو مسوِّغ نشأتها. وعلى الأرجح، ما كان ممكناً ولادة هذه الأمة وتطورها لولا ذلك المشروع الكوني الذي دفعها على الدوام إلى تجاوز نفسها. لم يكن هذا المشروع برنامج عملٍ بقدر ما كان دعوةً تعتمد الدمج الاجتماعي (لا الفتح) وسيلةً لها، وتعطي الأولويّة للإنسان (المجتمع) على الدولة (المؤسسات).

لم يكن الفتح هو الغاية ولا حيازة أشياء الدنيا (وغنائم الفتح)، بل كانت الغاية حيازة الدنيا برمتها، لا كما اتفق، بل لتحقيق حياة تستند إلى مصدرٍ إلهيٍّ يعطيها معنىً ومغزىً يصعب نَيْلَهُما بالأشياء المادية وحدها؛ ففي المشروع المحمدي للعالم؛ لم تُهْمَل الدنيا ولا كان للمقدَّس كيانٌ مستقلٌّ على حسابها.

هذا التوازن بين الدنيا والمقدس في وعي الفاتحين جعلهم يتخذون الفتح وسيلةً لا غاية، وبالتالي استطاعوا إقامة مجتمع جديد ذي ثقافةٍ موحَّدةٍ اندمجت فيه مجتمعات وثقافات متعددة. ولم يكن هذا الدمج ممكناً إلاّ لأنّ العملية ساهمت فيها مساهمة كبرى الشعوب المغلوبة. ولم تُفرض على تلك الشعوب ثقافة العرب التي حملوها معهم من شبه الجزيرة العربية، بل تكوّنت ثقافة جديدة وحضارة جديدة أسهم فيها الجميع، كأطراف لقضية واحدة دون أن يفرض الغالب نفسه ليشعر الآخرون بأنهم مغلوبون ودون أن يكون بينهما حاجزٌ ماديٌّ أو نفسي كما يكون الأمر عادة عند حصول غلبةٍ لشعبٍ على شعبٍ آخر.

ما كان ممكناً للعرب أن يكونوا أصحاب دعوة وأن يستأثروا في الوقت نفسه بالأمر لأنفسهم دون غيرهم، وبالتالي ما كان ممكناً استبعاد الشعوب الأخرى أو جعلها دونهم مرتبة. لقد حتَّم عليهم منطق الدعوة أن يندمجوا مع الآخرين

وأن يدمجوا الآخرين في مجتمع موحّد هو الأمة. كانت أولى خطوات الدمج هي جعل المسلمين الجدد موالي للقبائل، وحلفاء بل إخوة؛ علماً بأن رابطة القرابة لا ترتكز دائماً على النسب البيولوجي، والقبائل هي في معظمها أحلافٌ من أشتاتٍ تقاربت، وادّعت لاحقاً التحدّر النَسَبيَّ من أبٍ واحد.

في هذا المجتمع كان ممكناً للعبد أن يصبح سيداً أو أميراً أو سلطاناً. ليس أصل الفرد هو الذي يقرر مصيره أو يتحكّم فيه، بل يرتبط مصير كل فرد وارتقاؤه السلم الاجتماعي بالقدر الذي يندمج فيه بالمجتمع ويخدم أهدافه ويساهم في الدعوة التي ترفع الأمة لواءها. لم يحدث في أمة أخرى أن حكم العبيد (المماليك) فترة طويلة من الزمن. بل كان العبيد أنفسهم ينعتقون تلقائياً عندما ينتهي تدريبهم (العسكري والثقافي) ويصبحون صالحين لتأدية مهمّتهم التي اختصّهم المجتمع بها.

وبسبب الدعوة التي حملها العرب حققوا مجتمعاً كان نتيجةً لعملية دمجٍ واسعة النطاق ما شهد تاريخ البشرية مثيلاً لها. وما تزال هذه الدعوة حيةً متوهّجة تستوعب جماعات بشرية جديدة رغم فقدان الشعوب الإسلامية سيطرتها على مصيرها وخضوعها للغرب بشكلٍ أو بآخر.

منذ قرون حقق الغرب فتوحات واسعة واكتشافات جديدة، ورفع راية دعوة تمدينية وتحديثية. لكن الغرب الذي تشكل في الوقت نفسه من أمم قومية، والذي انقسم إلى دول تحتلّ كل منها إطاراً جغرافياً محدداً، ما استطاع أن يستوعب الشعوب الأخرى وأن يستميلها إليه. بل إنه، أي الغرب، في اللحظة التي تمت فيها هيمنته الكاملة على الكرة الأرضية، انفجر في حربين عالميتين انفجاراً سمح للشعوب المغلوبة أن تأخذ المبادرة لمحاولة التحرر من سيطرته والاستقلال عنه. وما العنصرية العرقية التي ظهرت في الغرب غير جانبٍ واحدٍ من جوانب الاستكبار الذي تحكم بالعقل الغربي في لحظة اكتمال انتصاره على الآخرين.

II

في خضم هذا العالم تحاول أمتنا العربية المرة تلو الأخرى التوحد والنهوض كي تحقق لنفسها القدرة على الاستمرار والبقاء؛ وهذا إن لم نقل؛ التحرر والمساهمة في تقرير مصيرها كجزءٍ من العالم. وقد مُنيت جميع محاولاتها بالفشل وأُصيبت بالعديد من الهزائم التي أدّت بالكثيرين إلى اليأس. لم يعد السؤال المطروح أمام الأمة هو «ما العمل»؟ بل هناك دائماً الجواب الجاهز لكل سؤال وهو أن المستقبل مجهول والأمل معدوم؛ ولا يُرجى الكثير من التفكير في الشأن العام، وعلى كل فردٍ أن يَحِلَّ مشكلته الذاتية والآنية بمفرده. والكثيرون يعتقدون أنّ تلك هي الواقعية.

لكنّ الأرجح هو أنّ الأمل بالنهوض لن يكون ممكناً دون الخروج من هذه الواقعية القاتلة إلى سبر الحقائق التاريخية التي يمكن أن تكون قاعدةً لاستشراف المستقبل بما يتفق مع إمكانيات الأمة وآمالها. ولن يكون التقدّم ممكناً دون التفتيش في حنايا الهوية التاريخية ما يمكن أن يعطينا دفعاً إلى الأمام وعمّا يمكن أن يجعلنا نأخذ بزمام المبادرة لنتجاوز وضعية الهزيمة ونحقق لأنفسنا وللآخرين ما يُغَيِّرُ صورة هذا العالم.

منذ أن بدأت الأقطار العربية تحقق استقلالها، بل قبل ذلك، طرحت النخب العربية التي كانت تقود الأُمّة برنامجاً يتمحْوَرُ حول القومية بمعناها الغربي. فالقوميات الغربية تياراتٌ أيديولوجيةٌ انتشرت في إطار أمم ذات حدود جغرافية ثابتة. وعندما كانت هذه الحدود الجغرافية تتغير بفعل التحوّلات في موازين القوى؛ كان الجزء من الأمة الذي ينضم إلى أمّةٍ أخرى يشكل إضافةً كمية دون حدوث اندماج فوري أو تدريجي.

لا يتفق هذا المفهوم القومي للأمة العربية مع تراثها التاريخي إلاّ جزئياً. فالأمة العربية تكوَّنت حصيلة عملية تاريخية لعبت فيها الدعوة واللغة الدور الأكبر، ولم تكن الجغرافيا (مفهوم دار الإسلام ودار الحرب) غير أداة تقنية لتحديد العلاقات أي الإيديولوجيا الدولية، ولتمييز حقوق وواجبات أهل «دار الحرب» الذين يقيمون مؤقتاً في دار الإسلام.

لقد كانت الأمة، خلال مختلف مراحل تاريخها، مجتمعاً مفتوحاً يستوعب غير المسلمين (ممن كانوا يعتبرون أهل ذمة أو مستأمنين) كما يستوعب الشعوب الوافدة (نتيجة الغزو أو غيره)، وكان هذا المجتمع على استعدادٍ دائم للتوسع خارج حدوده الجغرافية. وغالباً ما كان هذا التوسع يتم بتأثير الدعوة لا بالغزو والسلاح. ومن ينظر نظرةً إجماليةً إلى العالم الإسلامي اليوم يجد أن جزءًا كبيراً منه تحوّل إلى الإسلام في فترات الضعف والتراجع لا في مرحلة القوة والغزو.

منذ البداية كانت هناك علاقةً جدليةً بين العروبة والإسلام. وما استطاع دعاة الفصل بينهما تحقيق مبتغاهم؛ كما أن المحاولات التي بُذلت من أجل إلغاء واحدهما لصالح الآخر في ذهن العرب والمسلمين لم تكن مجدية. في الوقت ذاته لا يمكن اعتبار العروبة والإسلام شيئاً واحداً، وأسباب ذلك واضحة. لكن مفهوم الأمة عند العرب يحتمل المعنيين، ويعود الالتباس إلى مكانة الإسلام لدى العرب وإلى أهمية العرب في نشر الإسلام وتطوره. وعلى الرغم من عدم إمكانية التفكير في أن يوجد أي من العروبة والإسلام دون الآخر، إلا أنه لا يصعب على العربي أن ينتقل من مرحلة يعتبر فيها العروبة محور تفكيره إلى مرحلة أخرى يعتبر فيها الإسلام محور وجوده، وتكون العروبة آنذاك شيئاً ثانوياً بالنسبة إليه.

وعندما أُصيبت الأمة بهزائم ونكسات متتالية على يد الكيانات العربية القطرية؛ في وقتٍ كانت فيه الحركات القومية تسيطر على وعي جمهور الأمة، اعتبرت هذه الحركات القومية بين أسباب التراجع وتم التحوّل عن أفكارها إلى أفكارٍ وبرامج أخرى ترتكز إلى الإسلام ومفاهيمه. ولم يكن ذلك تجديداً بمقدار ما كان عودةً إلى الجذور.

حاولت الحركات القومية توحيد الأمة وفشلت، فأتت حركات الإسلام السياسي لتعطي «شعار تطبيق الشريعة» الأولوية على كل ما عداه مُغفلةً شعار توحيد الأمة سواء اعتبرتها إسلاميةً أم عربية. وغالباً ما يكون شعار تطبيق الشريعة، بالطريقة التي يتم فيها طرحه، مبعثاً للتناحر والاقتتال الداخليين، حتى ليكاد المرء يحسب أنّ شعار «تطبيق الشريعة» هو شعار حرب أهلية،

معلنة أو كامنة، داخل كل قُطْرٍ عربي.

وإذا كانت الحركات القومية العربية قد طرحت مفاهيم غريبة عن الأمة، دون أن تعترف بالكيانات القطرية التي اعتبرتها صيغة الغرب الامبريالي، فإن حركات الإسلام السياسي تعترف بهذه الكيانات ولا ترفضها، بل إنها تطلب من حكوماتها تطبيق الشريعة. لقد أغرقت هذه الحركات نفسها في المحلي والراهن مثلما فعلت الحركات القومية العربية من قبل حين طرحت على الأمة برنامجاً قومياً يحصرها في إطارٍ جغرافي محدد ويُوقِفُ تطورها التاريخي.

إن المأزق الذي تواجهه الحركات الإسلامية يشبه مأزق الحركات القومية، ولذلك تتشابه التكتيكات والممارسات النضالية، ويتكرر خطف الرهائن، وخطف الطائرات، وقتل العزل، وزرع المتفجرات في أماكن مأهولة، وكلٌّ من الفريقين يعتبر نفسه طليعةً أكثر فهماً وتقدّماً من عامة الناس. وعلى هذا الأساس يبرّر الوسائل التي يستخدمها مهما كانت. فما داموا يرون أنهم يمتلكون الحقيقة؛ فإن الوسائل التي يستخدمونها لا توضع على محكّ العقل والأخلاق.

III

تمتلك أمتنا إمكانياتٍ إنسانية ومادية هائلة، لكنها لا تستطيع الاستمرار في تبديد هذه الإمكانيات على يد نُخَبٍ (قومية أو إسلامية) تكرِّر التجارب الخاسرة. ولا تستطيع الأمة تحقيق نهوضها وتحرّرها دون نخبة جديدة تبني نفسها على قاعدة من التجديد الفكري والأيديولوجي. والمقصود بالنخبة مفهوماً غير الطليعة التي تضع نفسها مكان عامة الناس لتقاتل بهم وتفكر عنهم وتلغي دورهم. بل النخبة هي ذلك القطاع من الأمة لأكثر قدرة على التجديد الفكري تجديداً يتواصل مع السيرورة التاريخية ويتجاوز الماضي في آنٍ معاً. لقد بدأت النخبة بدايات حسنة في القرن التاسع عشر في هذا الاتجاه، ثم تخلّت عن ذلك عندما اتجهت إلى النضال العملي معتبرة أنّ المسائل النظرية هي مجرد تفلسف لا طائل له. فكان النضال على روعته وعظمته وصلابة أصحابه في أحيان كثيرة يصل دائماً إلى طريق مسدود ويرتد على أصحابه وعلى الأمة، أو يؤدي إلى عكس المراد تحقيقه.

إنّ الأرجح أن التجديد الفكري لن يكون ممكناً عندما نعزل أنفسنا عن العالم ونشغل أنفسنا بمشاكلنا الداخلية (القومية) البحتة. علينا أن ننخرط في العالم، نتعرّف على المشاكل الإنسانية المطروحة ونتصدّى لحلّها. ولن يكون مجدياً نمط التفكير الذي يحتار بين الدجاجة والبيضة وأيّتهما كانت أولاً. فالعالم إشكاليتنا، ونحن في الوقت نفسه إشكالية عالمية، ولم يكن لنا في التاريخ العلمي دور إلا عندما كنا حَمَلَة رسالة للعالم، أي عندما كان العالم مجالاً لنا. ولا نعني بذلك إلغاء الآخرين بل التواصل معهم. في الزمن الراهن نبالغ إذا اعتبرنا أنّ عندنا الشيء الكثير لنعطيه للعالم؛ لذلك فإن الدعوة للانخراط في العالم هي دعوة لإنقاذ أنفسنا، لأن العزلة عن العالم هي استسلامٌ قبل كلّ شيء، وهي تقود إلى مزيدٍ من الكوارث والهزائم التي نَجُرُّها على أنفسنا.

لا نستطيع الانخراط في العالم دون استعادة الثقة بأنفسنا. الثقة بتاريخنا، وضخامة إمكانياتنا الراهنة، وقدرتنا على تجاوز الماضي والحاضر. والثقة بالذات تستدعي المزيد من العمل الذهني والمادي، كما تستدعي المزيد من الجهد على طريق التنمية والتقدّم. والتنمية بالاعتماد على الذات تختلف عن التنمية المستقلة بما تعنيه هذه الأخيرة من انعزال عن العالم وتجاهل لآلية عمل السوق الرأسمالية العالمية. وقد برهنت تجارب العديد من الدول في شرقي آسيا أنه يمكن التنمية في إطار تلك السوق العالمية، كما برهنت تجارب دول أخرى أنّ الانعزال عن العالم أدّى إلى مزيد من التأخُّر والتراجع على الصعيدين المادي والذهني. والطريق التي اختارتها الدولة في لبنان مثلاً، هي طريق التنمية بالاعتماد على الذات لا التنمية المستقلة عن العالم أو في مواجهته؛ لذلك استطاعت هذه الدولة البدء بعملية الإعمار والتنمية بخطىً واسعةٍ تتسارع وتيرتُها يوماً بعد يوم. وقد استطاعت هذه الدولة تحقيق استقطاب مستوى من المصداقية لم تتمتع به في أيّ مرحلة ماضية، واستطاعت استقطاب مبالغ لا بأس بها من التمويل الخارجي إضافة إلى ما هو متاح من التمويل الداخلي. ولو لم تفعل الدولة اللبنانية ما فعلته لكان الخراب يزداد والتراجع يتراكم.

ما عاد باستطاعتنا تكرار تجارب الماضي والادعاء بحمل الرسالة أو الدعوة،

فالتاريخ لا يكرر نفسه إلا كاريكاتورياً. علينا أن نتجاوز أنفسنا، وأن نبذل الجهد لإعطاء العالم تجربة جديدة. ونكرر إننا نستطيع التجديد وإعطاء العالم شيئاً دون الانخراط فيه، والتعاطي مع المشاكل الإنسانية بجديّة. حتى الآن كان التقليد للمفاهيم والأساليب الغربية كما التقليد لتجاربنا التاريخية مؤشراً على العجز عن ولوج باب تجارب جديدة وتجديدية، كما كان دليلاً على عدم الجدية. والجدية عمل مثابرة ودأب واتقان.

وليس النظام العالمي جديداً بمعنى أنه عالم تقلّص فيه التناقض وصار التعامل فيه بين مختلف الأمم والمجتمعات على قدم المساواة والحرية دون تبعية واستغلال، بل هو نظام قديم إذا أُخذ على أساس هذه المقاييس. لكنه جديد بما حدث فيه من تطورات على صعيد سرعة الاتصال والربط بين مختلف أطرافه، وعلى صعيد التطور التقني والمعرفي الذي خلّف إمكانياتٍ هائلةً لحلّ المشاكل التي يعاني منها البشر كما خلق في الوقت ذاته إمكانيات هائلة لتدمير البشر ونظام الكرة الأرضية.

ويتمحور النظام العالمي الراهن حول مراكز في أماكن معلومة، ونحن لا نشكّل سوى طرفٍ لها. ولن نصبح مركزاً من مراكز النظام العالمي إلا متى أصبحنا قادرين على استخدام الإمكانيات المتاحة لدينا، وهي كثيرة وعندنا كل القدرة على استخدام هذه الإمكانيات. الأمر يعتمد على القرار الذي نتخذه جماعياً بهذا الشأن ولن يؤخذ هذا القرار دون تعبئة روحية ومعرفية.

تشير الدراسات التاريخية الحديثة إلى النظام الموجود من قرون عديدة، وهو ليس اختراعاً لنظام رأسمالي أو غيرها. وعندما كانت أمتنا مركزاً أساسياً في النظام العالمي في بعض مراحل تطوره كان ذلك نتيجة انفتاح الأمة ومستوى المعرفة لديها ومبلغ الجهد والعمل في مجتمعها، ولم يكن الأمر مؤامرة حاكتها الأمة ضد أعدائها. وفي النظام العالمي الراهن ليس وضع الأمة نتيجة مؤامرة حيكت ضدها، بل هناك موازين قوى تتغير باستمرار. والسياسة الدولية، أي العلاقات الدولية، هي علم ومعرفة وتقدُّم أكثر مما هي مُناورات ومُؤامرات.

إنّ الانخراط في العالم يستدعي بلورة مفهوم الأمة غير القومية، الأمة التي تبقى منفتحةً على العالم وترفض أن يتحدّد تطورها في إطار جغرافي محدد، أو حتى في إطار ذهني وفكري مغلق. وما حققت هذه الأمة بقاءها خلال مختلف مراحل تاريخها إلا لأنها كانت مجتمعاً مفتوحاً قادراً على الدمج والاستيعاب والتجاوز.

إن مفهوم الأمة غير القومية لا يعني التخلّي عن مبدأ الوحدة. بل إن توحيد الأمة شرط ضروريٌّ كي نستطيع استخدام الإمكانيات المتاحة. وفي حين اعتبرت الايديولوجيا القومية أن التكامل الاقتصادي شرط لتحقيق الوحدة، نعتبر أنّ العكس هو الصحيح، وأنّ وحدة الأمة هي التي تقود إلى التكامل، بل التقدم، الاقتصادي وغير الاقتصادي.

ليست هذه الأمة عِرْقاً ولا إثْنيةً ولا قوماً ولا قبيلة (أو تجمع قبائل)، بل هي سيرورة تاريخية. وكانت على الدوام، في مختلف مراحل التاريخ مجتمعاً مفتوحاً يستوعب ويدمج في إطاره الشعوب والأقوام والقبائل الوافدة المنضوية تحت لوائه. وعندما كانت تواجه إشكالية المواجهة بين الانغلاق القومي والمشروع الكوني، كانت تختار هذا الأخير حتى ولو كان على حساب موقع العرب في السلطة. وهي أمة عربية لارتباطها باللغة لا بالعِرْق العربي أو القبائل العربية؛ واللغة العربية كمكون أساسي للأمة هي الدلالة على كون هذه الأمة تشكيلاً ثقافياً تاريخياً قبل كل شيء آخر.

بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية (وانسحاب الأتراك من إطار الجماعة) اعتنق العرب أيديولوجيا القومية العربية، وربما كانوا مضطرين لذلك إذ وجدوا أنفسهم لوحدهم. في نفس الوقت كانت فكرة الوحدة والجماعة هي الفكرة التي تلقى أوسع الولاء بين جماهير الأمة. لكن الأيديولوجيا القومية لم تؤدّ إلى قيام الدولة العربية الواحدة، بل ثبّتت الأقطار وجودها وتحوّلت إلى كيانات تؤبّدُ نفسها. لم يكن ذلك نتيجة مؤامرة، وحسب، بل حدث ذلك لأنّ تلك الأيديولوجيا القومية كانت على تناقض مع تراث الأمة وتاريخها. وقد فهمت الجماهير العربية ذلك وكانت تتعاطف مع عبد الناصر صاحب فكرة الدوائر

الثلاث (العربية والإفريقية والإسلامية) أكثر بكثير مما كانت تتعاطف مع الحركات القومية.

هذه أمةٌ عظيمة تحقق نفسها عندما تتجاوز نفسها؛ لذلك فهي قادرة على أن تكون صاحبة مشروع كوني وعلى أن تنخرط في العالم بكل ثقة. إنّ منطق الحركات القومية الذي يقول للغرب نحن نسعى لأن نكون مثلكم لكنكم تتآمرون علينا هو منطق دفاعي. كذلك منطق الإسلاميين الذين يعادون العالم ويسعون لانغلاق الأمة على نفسها؛ إنه منطق يعلن سلفاً أن لا قدرة لنا على تجديد المشروع الكوني وعلى التعاطي بثقة مع العالم. آن لنا أن ننقذ أنفسنا بأن نجدد مشروع الأمة ونقتحم العالم لا أن ننعزل عنهما.



تصوّر تاريخ العالم(*)

مارشال هودجسون

I ـ تعود اهتماماتي بتاريخ العالم لأسبابٍ متعددة. وربما أستطيع أن أُوجز بعض النقاط التي أعتقدُ أنها تجعل تاريخ العالم مهماً، وسيكون ذلك أكثر نفعاً من أي شيء آخر لأنه يفضي إلى كلّ شيء آخر. وبادىء ذي بدء فيما تتأتّى كُلُّ دراسةٍ تاريخيةٍ من أنّ الناسِ لديهم نوعٌ من الإحساس المسبق أو الصورة الذهنية عن التاريخ فمن المرغوب فيه إعادة تهذيبه وتصحيحه، خصوصاً أنّ ذلك يصح فيما يتعلق بتاريخ العالم. وإن انطباعنا عن النمط المادي والمؤقت لعالم الإنسان ككل أساسي لإحساسنا بمن نكون نحن. ولا يخلو أحدٌ من انطباع ما كهذا وإن كان بسيطاً. وتكمن مشكلة الإنسان الذي يريد عرض تاريخ العالَم، في الانتقال من أي تصوّرٍ كان لدى تلامذته إلى تصوّرٍ يبعث أكثر على الارتياح. وبالطبع فإنّ ذلك لا يعني أنه سيقوم أولاً بدراسةِ تحدّد أيّ انطباعاتٍ هي موجودة ثم يعمد إلى تصحيح كلٍّ واحدٍ منها. ويكون ذلك غير ملائم بيداغوجياً، مع أنّ إحدى أهمّ وظائفه هي القيام بشيءٍ كهذا بالفعل.

وثمة بضعة انطباعاتٍ عن العالم غالباً ما تظهر خصوصاً لدى الجمهور

(*) عن: Marshall Hodgson: Rethinking World History. Essays on Europe, Islam, and World History. Edited, with an Introduction and Conclusion, by Edmund Burke III. Cambridge University Press. 1993. pp. 19-125.

والمقالة مقتطفاتٌ من رسالة لمارشال هودجسون إلى جون فول في 19 كانون الأول/ ديسمبر 1966.

الأميركي، أحدها انطباعٌ عن مسيحية أو «يهودية ـ مسيحية».

وفي معظم الأحيان هو انطباعٌ أكثر وضوحاً بكثير لدى طلبة الكليات مما هو عليه لدى الذين لم يصلوا إلاّ إلى مستوى مدرسة يوم الأحد، ولكن له آثارٌ أكثر عمقاً في صورة العالم التاريخية من مجرد وضع نقطة تفصل ما بين ما قبل المسيح وما بعد الميلاد. ويبرز أحياناً انطباع ثانٍ هو أكثر دلالةً بعامةٍ مما هو متوقَّع من بروزه الظاهر هو التصور الماركسي لتاريخ العالم. وهذا أيضاً يبدو في بضعة أشكالٍ مختلفة مثلاً استناداً إلى الرؤية القائلة بـ «نمط الإنتاج الأسيوي». والأساسُ الأكثر أهميةً لتصوُّرٍ ما لتاريخ العالم موجودٌ لدينا وهو التصوُّر الغربي. إنه تصوُّرٌ مرهَفٌ ومقنع إلى حدٍّ كبير ويعود مباشرةً إلى هيغل على الأقلّ. وهو يقسّم تاريخ العالم إلى ثلاث مراحل: البدائي والشرقي والغربي. والبدائي ليس تاريخياً بالفعل على الإطلاق لكنه إنسانيٌّ وحسب، في صيغةٍ تُبرز تكافؤ الضدَّين على نحوٍ لافت. والشرقيُّ هو إما مرحلةٌ أوليةٌ مثلما هي الحال مع هيغل ذاته، أو مكمّل للغربي بطرق معينة. وفي أية حالٍ فإنّ العقلانية والحرية والتقدم هي من سمات التاريخ الغربي. أمّا «الشرقي» فهو روحاني أحياناً و«أحادي الجانب». وأحياناً أخرى فهو يُعطي مزيداً من المصداقية. لكنّ أنماطه كانت مشكَّلةً أساساً انطلاقاً من العصور القديمة، وهي أخذت منذ ذلك الحين في الانحلال.

إنّ التصوُّرَ الغربيّ لتاريخ العالم، والذي تعزِّزُهُ خرائطُنا المألوفة للعالم وتضعُ البلدان الغربية في مرتبةٍ أعلى بكثيرٍ من الآخرين، يتدعم بألف طريقةٍ بالثقافة التاريخية، عمداً أو من دون قصد. وإذا قرأ أحَدُنا «تاريخ التكنولوجيا» فإنه تاريخٌ للتكنولوجيا الغربية. ويُنظر إلى الاختراعات في الغرب على أنها النوع ذاته من ذلك «التقدم»، ولا يبذل سوى قليلٍ من الجهد للتمييز في الزمان والمكان خارج المنطقة الغربية المحدودة. وتكون النتيجةَ، نسبة إلى إحساسنا بما هي الإنسانية، واضحة، ولقد قرأت لتوي بعض المواد المتعلقة بديانة اليونان القديمة، خصوصاً الأورفيوسية. وما هو مُذهلٌ وثابتٌ باستمرار ثلاثي العناصر يجمع بين التاريخ البدائي والغربي والشرقي. وفي هذه الحال فإنّ ما هو «يوناني» هو فقط ما ليس «بدائياً» أو «شرقياً»، وما هو يوناني هو الذي

يكون عقلانياً على نحوٍ جَلِيٍّ، وما هو غير يوناني يفترض أنه غير يوناني، وبذلك يتمُّ تعريف التاريخ بصورة اتفاقيةٍ وبشكلٍ يتلاءمُ وهذا التصنيف إلى فئات. فالمادة الأورفية تقارن بما هو فردي في كل عصر، وإعطاء أهمية بالغة لمفهوم الزمن في التقليد الزرادشتي يُستخدم كدلالةٍ على أنه ليس مفهوماً فلسفياً بل مفهومٌ «شرقي». ولا يعطى أيّ اعتبارٍ لاحتمال كون المفاهيم الزرادشتية قد نشأت في زمنٍ معين وربما في إطار عمليةٍ مماثلةٍ لما كان يجري في اليونان. وبالفعل فمن المسلَّم به أنّ كلَّ شيءٍ «فارسي» يجب أن يكون سكونياً وسابقاً لليونان وحتى للأورفية. وبالرغم من أنّ جانباً من هذه النظرة جرى تجاوُزُهُ الآن، فإنها منتشرةٌ على نحوٍ كبير، وتكمن وراء أكثر ما يُكتبُ في مجال الدراسات الإسلامية. فالحرية المؤسَّساتية والشرعية والعقلانية والأخلاقية الحقَّة، والأشكال الأدبية والفنية جميعاً هي وجوهٌ متعددةٌ لما يُدعى بـ «الغربي»، فيما يتمُّ الحكم على تجاربَ أُخرى انطلاقاً من النماذج القائمة في الغرب. وبالإضافة إلى هذا الأمر فإنه يُحْكَمُ على ما هو على صلةٍ بالموضوع تاريخياً استناداً إلى أثره في أوروبا الغربية، ومعنى عالم الإسلام يتحدد استناداً إلى ذلك كما يُحدَّدُ استناداً لعلاقته بالمتوسط.

أمّا الآن، وأخيراً، فقد شهدنا محاولةً من نوعٍ جديد متعلقة بتاريخ العالم، يمكن أن ندعوها النمط ذا المناطق الأربع. وهي محاولةٌ تحددت معالمُها للمرة الأولى (في أول تاريخٍ حقيقيٍّ دُوِّنَ حتى الآن) في كتاب «صعود الغرب» The Rise of the West لبل ماكنيل Bill McNeill. وتَمَّ تشكُّلُ هذا التوجه، بصورةٍ أساسيةٍ، على أيدي الأنتروبولوجيين (علماء علم الإنسان) أو بعبارةٍ أكثر دقّة على أيدي القبْتاريخيين (الذين أرّخوا لأزمنة ما قبل التاريخ). وهذا توجُّهٌ بدأ يَهُزُّ الاتجاه الغربي جدياً على بعض المستويات، خصوصاً فيما يتعلق بالشكل الذي أعطاه إيّاه توينبي (يعطي توينبي في هذا الشأن، مفهوماً مختلفاً لتاريخ العالم عن مفهوم شبنغلر Spengler الذي كان لا يزال يعمل في إطار المفهوم الهيغلي)، على أنّ نمط المناطق الأربع بعيدٌ حتى الآن عن التطور والتشكل على نحوٍ مناسب. فهو ورث عن علم الأنتربولوجيا القديم تركيزاً شديداً على الانتشارية. وإلى ذلك فلم تكن له الدعامة الفلسفية الأساسية ذاتها التي كانت

تنطوي عليها التصوراتُ المسيحيةُ والماركسية أو الغربية. فهو كان متجذراً في الملاحظة التجريبية البحتة ولم يوجهه إحساسٌ أساسيٌّ بما يحدث تاريخياً، لذلك فلم تكن لديه مناعةٌ تحول دون تخطّي التوجه الغربي له في شكل رئيسي. وكلا الانتشارية والغربية تبرزان جيداً في كتاب ماكنيل. إنني لأجد كتاب ماكنيل McNeill غير مُرْضٍ لأنني لا أُوافق على تحليله لمعظم الحضارات المعنية التي يعرضها، كالحضارتين الهيلّلينية والإسلامية. بل أكثر من ذلك بسبب بنيته غير الفلسفية. إذ لا يمكن فهم سمات الانتشارية على نحوٍ ملائم من دون توكيدٍ كبيرٍ جداً على السياق العامّ الذي يحدّد طبيعة أيِّ انتشارٍ حدث في إطاره. وماكنيل ليس دقيقاً على الإطلاق في وصف تطور وضع تاريخي شامل للعالم كإطارٍ لأحداثٍ معيَّنة. كذلك فإنّ ماكنيل يُظهر تحزباً غربياً مستمراً بالرغم من محاولاته المخلصة تخطّي ذلك، وهو ما يتضح جلياً أنه ناشىءٌ عن الأيديولوجية الغربية وعن افتراضاته الفلسفية المسبقة التي لم يقم بتحليلها ونقدها بشكلٍ كافٍ كي يحرِّرَ نفسَهُ منها. ولا ينعكس هذا النقص وحسب في مفهومه الغريب للعالم اليوناني باعتباره تشوقاً دائماً للمعرفة، وفي حديثه عن الغريزة الكفاحية الدائمة للأوروبي؛ بل بقدرٍ أكبر في اختياره لوقت تحديد ما هو عصري وما هو سابق للعصر. وإنّ اختيار 1500 بدلاً من 1600 كرقم معبّر عنه بالألوف يعتبر بمثابة كارثة. فهو يحمله، مثلاً، على اعتبار الحملات البرتغالية ليس مغامرةً أخرى في مجتمع بشري تاريخي قائم على النمط الزراعي أساساً، وهي حملات تم احتواؤها فوراً في خلال القرن السادس عشر من قِبَلِ الشعوب الأخرى في المحيط الهندي، بل رأى فيها جزءًا من التقدم التقني الحديث. ويلقي هذا ظلالاً من العتمة على طبيعة التقدم المعاصر ويجعل منه مكملاً للنهضة ومخفياً علاقته البالغة التجدُّد بالغرب وببقية المجمّعات المدينية التاريخية على السواء. وبإيجاز فإنه لم يتم بعد وضع أساسٍ مناسبٍ للدراسات التاريخية للعالم، ما خلا الأسس الأكثر قِدَماً التي تعود إلى التزامات أيديولوجية سابقة.

بالنسبة لي فإنّ أحد الأسباب الرئيسية التي حملتني على دراسة تاريخ العالم هو القيام بتحرير بضعة ولاءاتٍ مفهومية متمثلة في مثل اليهودية ـ المسيحية

والغربية. وإنني لا آمل في أن أرى هذه مقتلعة؛ وأقل من ذلك، أن أراها مدمّرة. بيد أنني أودُّ أن أجد أساساً للمحادثة والحوار بينها. وإن تصوراً غربياً لتاريخ العالم، إن لم يجر تهذيبه عن طريق رؤيةٍ أكثر سداداً، قد يسبِّب أذىً لا يمكن ذِكْرُه. وفي الواقع فإنه يُحدث الآن ضرراً لا يتمُّ الكشف عنه. لذا فإنني أقوم بوضع هذا القدْر من التوكيد على عدم افتراض وجود «انحطاط» في المجتمع الإسلامي قبل القرن الثامن عشر إلاّ إذا كان ثمة دليلٌ مُقْنِع. وما دام أحدٌ لم يقم بدراسة العلم الطبيعي الذي نشأ في بلاد الإسلام بعد أن توقف اللاتينيون عن الترجمة من العربية، فلا يحق لنا القول أنّ نَجْمَ هذا العالم قد أفل استناداً إلى ما يقال بين حينٍ وآخر عن نوعيته. فمع كل عقدٍ من الزمن تم الافتراض أنّ ما يُدعى بالانحطاط قد بدأ يُدفع بقدرٍ متزايدٍ إلى فترات زمنية أبعد حتى يصلَ إلى الأزمنة الحديثة. ولمّا كان العلماءُ قد عملوا أولاً استناداً إلى موادّ قديمة ـ وكان عليهم أن يفعلوا ذلك بالفعل ـ فليس مدهشاً أنه لم يكن في استطاعتهم الحصول على الأعمال الأكثر حداثة. غير أنه علينا عدم افتراض النتائج التي يتوصلون إليها. ولكن، على أية حال، فإنّ العلم الطبيعي ليس الأساس المناسب لقياس عقلانية حضارة ما. وهذا يفسّر لماذا يذكّرنا عمل دارسين مثل هنري كوربان، بالأهمية العظمى للوجوه الفلسفية لتلك الحضارة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وفي الواقع كنت أتحقق على نحوٍ متزايد أنه دون القيام بدراسةٍ لآخر المذاهب الفلسفية، وخصوصاً تلك التي سادت في المناطق المركزية من عالم الإسلام (ليس مصر، مثلاً، التي لم تكن قط بالغة الأهمية في هذا المجال، بل العراق وايران اللذان كانا شيعيين في أغلبيتهما الشعبية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر)؛ ذلك أنّ القدر الأكبر من تطور الحداثة في البلاد الإسلامية لا يتسم بالوضوح. وأعتقد، على سبيل المثال، أنه أمرٌ بالغ الدلالة أن نتبين أنّ (جمال الدين) الأفغاني تعلّم في النجف وأنه لقي أكبر استجابةٍ (ربما أكثر من مصر) في إيران. ومرةً أُخرى فلهذا السبب عينه وجدت أن تقليص المنطقة الإسلامية، في طرق تفكيرنا، لتقتصر على خطوط حدود قيادة الشرق الأوسط البريطاني في الحرب العالمية الثانية، باعث على الرعب أكثر، وبخاصةٍ جعل الحدود التي قامت بترسيمها

بريطانيا تمتد حتى ايران، مقسّمة خراسان إلى قسمين. إنّ استخدام الحدود السياسية الحالية في بحثنا للمسائل التاريخية تبين أنه، بتردده اللافت للنظر، وسيلة أُخرى لزيادة الانحراف الغربي حِدَّةً. ومن أهمّ ما يقتضيه تاريخ العالم، كما أراه، إعطاء الناس شعوراً بنمط الفترات الزمنية والمناطق الجغرافية يكون متحرراً من الافتراضات الغربية المسبقة والمتعددة.

II ـ دور الإسلام في تاريخ العالم

حتى القرن السابع عشر من عصرنا كان المجتمع الداخل في الاسلام والذي ارتبط بالدين الإسلامي، المجتمع الأكثر توسعاً في نصف الكرة الأفرو ـ أوروأسيوي. وكان له النفوذ الأكبر في مجتمعاتٍ أخرى. وكان مرّد ذلك، إلى حدٍّ ما، إلى موقعه الوسيط، ولكن كانت تمارس فيه فعلياً بعض التأثيرات الثقافية ـ كوزموبوليتية داعية للمساواة ومناهضة للتقاليد ـ نشأت في البلدان القديمة ذات الموقع الوسيط بالنسبة إلى غيره من المواقع. وقد أعطت ثقافة المجتمع الإسلامي مبدأ تطور عالمياً لشعوب عديدة فيما كانت تندمج في الرابطة الاقتصادية في نصف الكرة. كما أنها وفّرت أيضاً إطار عملٍ سياسياً مرناً لشعوب ذات حضارة قديمة. وفي إطار هذا الدور العالمي أوجد المجتمع الإسلامي وثقافته وضعاً متّسماً بالإبداع والنمو الدائمين، وإن كانت بعض الفترات قد شهدت إبداعاً أهمّ مما كان لدى البعض الآخر، وذلك حتى وقتٍ متقدّمٍ من الأزمنة الحديثة. وبعد ذلك حدث اضطراب في التطور لا بسبب انحلال داخلي ولكن نتيجة أحداثٍ خارجيةٍ لا سابق لها. وهذه وجهات نظر كنت مرغماً على الكشف عنها خلال محاولتي وضع تاريخ عام للحضارة الإسلامية، وهي قناعاتٌ توصلت إليها نتيجة دراساتٍ قمت بها مؤخراً في حقولٍ عدّة، ضمن التوجه المتّسم بسعة الأفق الذي اعتمدته. وأنا أعتقد أنها مهمة للمؤرخين حتى لأولئك الذين هم من خارج الدراسات الإسلامية والذين يمكنهم الاطلاع عليها، بالرغم من أنه لا يمكننا أن نعرض بالكامل ها هنا الأُسُسَ الكاملة لها ولا ما تنطوي عليه، في شكلٍ دقيق.

في القرن السادس عشر من عصرنا كان يمكن لزائرٍ من المرّيخ أن يعتقد تمام

الاعتقاد أنّ عالم الإنسان على وشك أن يصبح مسلماً. وكان سيسند حكمه على نحوٍ جزئي، إلى الميزات الاستراتيجية، والسياسية للمسلمين، وإلى حيوية ثقافتهم العامة.

وتقفز عظمة المسلمين الاجتماعية والسياسية إلى العيون، ففي نصف الكرة الشرقي، حيث كان يعيش تسعة أعشار الجنس البشري، كان الايمان بالإسلام منتشراً أكثر من أي دينٍ آخر بكثير. والمسلمون، أي أولئك الذين انصرفوا لعبادة الله استناداً إلى دعوة النبي العربي، وإلى القرآن الكريم الذي أُنزل عليه، شكّلوا غالبية سكان مناطق يبعد بعضها عن البعض الآخر مسافات شاسعة، بقدر ما يبعد المغرب عن سومطرة أو المدن الساحلية التي تقع على الشاطىء السواحيلي في شرق أفريقيا، والسهول الزراعية الواقعة حول قازان في الفولغا على خط العرض الذي تقع عليه موسكو. وفي العديد من البلدان، حتى تلك التي لا يشكّل المسلمون الغالبية فيها، كان المسلمون مسيطرين اجتماعياً وسياسياً. وكانت بلاد المسيحيين الشرقيين والهندوس والبوذيين الجنوبية، ولو لم تكن محكومةً مباشرةً من قبل المسلمين (مثلما كانت الحال في معظم الهند وجنوب شرق أوروبا) خاضعةً للتأثير الثقافي وحتى السياسي للدول الاسلامية المجاورة. وفي معظم الحالات شكّل التجار المسلمون، أو تجار آخرون من بلدان يحكمها مسلمون، الحلقة الأكثر نشاطاً واستمرارية مع العالم الخارجي. وفي صورة خاصةٍ، كان الجزء الأكبر من البلدان التاريخية الرئيسية في نصف الكرة الشرقي، من أثينا إلى بنارس تحت الحكم الاسلامي.

وفي كل المناطق الأفرو ـ أورو أسيوية وجزرها المستقلة، لم تقاوم غير كتلتين ثقافيتين الهيمنة الإسلامية التي كانت محتملة: الصينيون واليابانيون في الشرق الأقصى والمسيحيون في الشمال الغربي.

وقد اعتقد بعض الغربيين أن المسلمين وصلوا إلى ذروة قوتهم في العام 732م عندما صُدّت جماعةٌ صغيرةٌ منهم بعد إغارتها على الفرنجة في بلاد الغال الشمالية. بيد أنّ ذلك ليس سوى وهم ينم عن ضيق أفق. فعلى

الصعيد العالمي وصلت الشعوب المسلمة إلى قمة قوتها السياسية في القرن السادس عشر، عندما كان جزءٌ كبيرٌ من البلدان الإسلامية في ظل حكم إمبراطورياتٍ كبيرةٍ ثلاث أثار تنظيمها الجيد وازدهارها إعجاب الغربيين: العثمانية في الأناضول والبلقان، والصفوية في الهلال الخصيب والمناطق العليا في إيران، والمغولية أو التيمورية في شمال الهند. وقد ركّز الغربيون على الإمبراطورية الأكثر قرباً منهم: العثمانية، التي وإن كانت أحياناً أقوى بعض الشيء بين الإمبراطوريات الثلاث، ولكنها لم تكن في موقع مركزي جغرافياً أو ذات أهمية ثقافياً مثل الإمبراطورية المركزية الصفوية أو حتى الإمبراطورية الهندية. وكانت الإمبراطوريات الثلاث تعامل بعضها البعض دبلوماسياً على أساس أنها متساوية. وكانت واحدة منها بمفردها (الإمبراطورية العثمانية) قادرةً على إلحاق الهزيمة بقوات أوروبا المسيحية كلّها، وحتى القرن السابع عشر ظلّت تتقدم بثبات نحو الشمال الغربي.

لكن قوة المسلمين لم تقتصر على هذه الإمبراطوريات الرئيسية. ففي المحيط الهندي واجهت الدول المسلمة الصغيرة العديدة تحدياً خطيراً في أوائل القرن. وكلنا يعلم مجد البرتغاليين. فعندما أبحروا حول رأس الرجاء الصالح، حالفهم الحظ ووجدوا في أفريقية الشرقية قبطاناً مسلماً* لم يكن بحّاراً عادياً. وهو كان قد ألّف كتاباً عن «علم البحر والقواعد» في أسرار التجارة والملاحة في المحيط الهندي. وقد أرشد ذلك البحّار المتميّز الوافدين الجدد المسيحيين إلى طريق الهند. ولم يحظ مبدأ الباب المفتوح الذي كان يؤمن به البحّار بالمعاملة بالمثل. وحقّق البرتغاليون الذين كانوا قد أبحروا في المحيط الأطلسي الأكثر هياجاً قدراً معيّناً من التفوق على المسلمين ولم يبق غير الأسطول الصيني في المحيط الهادىء أشدّ قوةً وأكبر حجماً. وكانت للبرتغاليين أيضاً قواعد في أفريقية الغربية ليس في متناول المسلمين الوصول إليها، الأمر الذي أعطاهم ميزة سياسية. وسرعان ما شرعوا في محاولة احتكار

* أحمد بن ماجد (المترجم)

أجزاء معيَّنة من تجارة التوابل عبر المحيط الهندي، وجربوا، في صورةٍ خاصةٍ، تقليص تلك التجارة التي كانت تشمل البحر الأحمر والخليج الفارسي والبحر المتوسط، واتخذوا من أهل البندقية وسيلةً لإمداد زبائنهم الأوروبيين بالسلع.

وما اتضح لنا إلاّ من سنواتٍ قليلةٍ كم كان البرتغاليون بعيدين عن تسجيل بداية الهيمنة الأوروبية. ففي البداية حققوا قسطاً من النجاح عن طريق الإفادة من المنافسات التي كانت قائمةً بين المسلمين. وما استطاعت الإمبراطورية العثمانية ولا الإمبراطورية التيمورية المغولية، اللتان اتجهتا بعيداً عن البحار الجنوبية، فعل الشيء الكثير ضدهم بالرغم من أنّ العثمانيين أرسلوا حملةً وصلت بعيداً حتّى سومطرة (ذات مرة خططوا لشق قناةٍ للسفن بين البحر الأحمر والبحر المتوسط). ولكن بحلول الجزء الأخير من القرن استطاع مسلمو المحيط الهندي أن يصبحوا أنداداً للبرتغاليين في الجوانب التقنية ونجحوا في احتوائهم جاعلين منهم مجرد عنصر واحد بين عناصر أخرى في عالم التجارة العالمية المتعددة الجنسيات في البحار الجنوبية.

واستمر النفوذ السياسي المسلم في الانتشار في أرخبيل الملايو، وبلغت تجارة التوابل في البحر الأحمر والخليج الفارسي مرتبةً عاليةً لم تصل إليها من قبل[1].

بعيداً إلى الشمال كان المسلمون يواجهون تحدياً من الأوروبيين المسيحيين. فالمسكوبيون الذين أصبحوا مستقلين عن الحكم الإسلامي في القرن السابق، كانوا يقيمون دولةً على منطقةٍ واسعة، ونجحوا خلال القرن في التفوق على الدول المسلمة في الفولغا. وحاول العثمانيون صدّ هذا المدّ عن طريق شق قناة للسفن بين الدون والفولغا (عند ستالينغراد حيث قام الاتحاد السوفياتي بشق قناة فعلاً فيما بعد) من أجل تأمين مواصلات منتظمة بين البحر الأسود وبحر

(1) الباحث الذي قام بالكثير لإعادة النظر في الأفكار القديمة حول القرن السادس عشر في المحيط الهندي هو جاكوب فان لور في «التجارة والمجتمع الأندونيسيان» (لاهاي فان هون، 1955)

قزوين. لكنهم فشلوا في ذلك بسبب منافسة السلطات المسلمة الشمالية الأخرى. غير أنّ هذه الأخيرة نفسها استطاعت وقف التقدم الروسي لفترةٍ من الزمن. وساعدها في ذلك الأوزبكيون من بخارى عن طريق إرسال مستعمرين من الفلاّحين شمالاً نحو حوض أريتش (سيبيريا القديمة) بهدف وقف تدفق الروس المستمر[1].

ولم تكن أوروبا النهضة قادرةً على أكثر من التصدي بشكل محدود للأعداد الوافرة من المسلمين وبالفعل فإنّ المسيحيين الأوروبيين أنفسهم عاشوا في خوفٍ من أن «الأتراك» قد يجتاحونهم جميعاً. وعندما أعطى الفرنسيون، مؤقتاً، العثمانيين قاعدةً بحريةً على ساحل فرنسا الجنوبي خالجهم الشعور أنهم خانوا المصالح الرئيسية لأوروبا. ولكن، على الأقلّ في آخر القرن، فإنّ زائراً غير عادي من كوكب المريخ كان يمكن أن يتوقّع تغييراً. ففي نهاية القرن السادس عشر بدأت تحوُّلات كبرى في الحياة الاقتصادية والسياسية الغربية، وهي تحولاتٌ أدّت، خلال قرنين، إلى سيادة السلطان المسيحي الأوروبي، بلا منازع، على العالم. وخلال هذين القرنين، وإلى حدّ كبير نتيجةً للتغيرات في الغرب مُسِخت الحياة الاقتصادية والثقافية للشعوب الاسلامية وتمَّ تقويضُها.

على أنه في غضون ذلك، في القرن السادس عشر وحتى وقت متقدم من القرن السابع عشر، وجد المسلمون أنفسهم في الذروة ليس فقط في مجال النفوذ السياسي بل في مجال الإبداع الثقافي أيضاً. وكانت هذه، على الأخص، الحال في المنطقة الرئيسية القديمة للثقافة الإسلامية، الهلال الخصيب والهضاب الإيرانية. وشارك مسلمو الهند بقسطٍ وافر، وكذلك، إلى حدٍّ ما، مسلمو الإمبراطورية العثمانية. وكانت فترات زمن الانحطاط اللاحقة قد ألقت ظلاً على عظمة العصر، فلم تعد (مظاهر الرفاهية) على أية حالٍ تفجأُ العيون. ومع ذلك فإنّ

(1) صدرت مؤخراً دراسة مهمّة عن النشاط الاقتصادي والسياسي العثماني والاسلامي في القرن السادس عشر وضعها و .د .الن بعنوان «مشاكل السلطة العثمانية في القرن السادس عشر» (لندن، مركز أبحاث آسيا الوسطى، 1963).

عظمة الثقافة الإسلامية والنفوذ السياسي الإسلامي يمكن أن يكونا قد أقنعا بالقدر ذاته الزائر الآتي من المريخ بأنّ الإسلام على وشك أن يسود الجنس البشري، والشواهد التي تشير إلى تلك العظمة معروفةٌ لدى الإنسان الغربي العصري غير المبالي نسبياً.

في الفنون البصرية، ظهر تقليد جديد في الرسم (ما ندعوه عادة «المنمنمات الفارسية»). وهي بدأت في القرن الرابع عشر وبلغت أول ذروة لها في نهاية القرن الخامس عشر مع بهزاد، وحدثت فيها المزيد من التطوير، في عدة اتجاهات، في القرن السادس عشر. وهي تشمل ليس فقط رسوماً عاديةً بل أعمالاً رسمت بالقلم والحبر ورسوم بورتريه جميلة. وفي الوقت عينه كان يبرز فنٌّ هندسيٌّ معماريٌّ بلغ أوجه في «تاج محل» في الهند والذي أنجز في العام 1653م. وفي ميدان الآداب سادت اللغات الإسلامية الثلاث، الفارسية والعربية والتركية، في الوقت الذي كان يحدث تطور في لغات عديدة أُخرى أقلّ أهمية، تنشىء أشكالاً أدبيةً في تلك الفترة. وبقي الشعر الشكل التعبيري المسيطر: فلقد كان القرن السادس عشر عصر «الأسلوب الهندي» الذي رفضه النقاد الفرس في وقت لاحق لأنه «بالغ التكلف» خلال الأيام غير الشاعرية في القرن الثامن عشر ولكن تمَّ الاعتراف به في فترةٍ متأخرةٍ بسبب رهافته وتمكنه الخلّاق من كل مصادر المخيّلة الإبداعية التي تُغني التقليد الشعري الفارسي الثري الذي نشأ واستمر في القرون الخمسة السابقة. وفي النثر التركي والفارسي، خصوصاً التقليد القديم الراسخ للأدب التاريخي والجغرافي وأدب السِيَر الذاتية الذي أُثري بموجةٍ جديدةٍ من السِير الذاتية المعبِّرة التي ضارعت فنَّ الوصف حينذاك واهتمامه بما هو شخصي، على الأخص مذكّرات بابر التركي وتيموريد فاتح شمال الهند[1].

وليس لدينا غير فكرة واهية عما جرى فعله في العلوم الطبيعية. وفي زمن المرصد الكبير في سمرقند، في القرن الخامس عشر، ضارع علماء الفلك

(1) الدراسة الرئيسية حول الأدب الفارسي الآن هي دراسة السندرو بوزاني في «تاريخ الأدب الفارسي» (ميلانو 1960).

المسلمون علماء الصين والغرب وربما تقدموا عليهم حيث إنه بعد الذروة التي بلغتها في القرن الثالث عشر، تحت التأثير الإسلامي، غدت الدراسات العلمية أقلّ زخماً في القرن الرابع عشر. لكنّ صفوفاً وصفوفاً من الأعمال العلمية والفارسية من كل الأنواع التي بقيت، نادراً ما تمت فهرستها، وأقل من ذلك قراءتها منذ نهاية القرن الثالث عشر[1].

غير أنه فيما يتعلق بالفلسفة شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر، في أوائلهما تساؤلات جديدة بالغة الأهمية كان أبرز من طرحها مُلاّ صدرا (الشيرازي) الذي كانت فكرته المتعلقة بتحولية الجواهر مصدر إلهامٍ لعددٍ من الحركات الفلسفية استمرت انعكاساتها في مسلمي القرن العشرين[2].

ومن المألوف لدى العلماء المحدثين الافتراض بأن الثقافة الإسلامية مرت بفترة تراجع أو انحطاط بعد انهيار الخلافة أو على الأقلّ بعد الفتح المغولي في القرن الثالث عشر، وبالتالي اعتبار أية أدلة على حيوية وعظمة هذه الثقافة في الفترات اللاحقة، خصوصاً في القرن السادس عشر، نادرةً بمعنى ما، وكأنها ليست جزءًا من الثقافة الإسلامية بل سلسلة من الأحداث التي لا تربطها بها صلة. وإنني أعتقد أن هذه فكرة خاطئةٌ مردُّها إلى أنه لم تجر حتى الآن أيةُ إعادة نظر حقيقيةٍ في الثقافة الإسلامية ككل. وفي أية حال فإن مقولة الانحطاط الإسلامي لا يمكن القبولُ بها جدياً. ولا أستطيع هنا أن أفعل أكثر من الإشارة إلى بعض المعالجات الخاطئة السائدة في التاريخ الغربي نفسه، وإلى علاقة الدراسات الإسلامية بمشكلات معيّنة ملازمة لأية مقارنات تاريخية،

---

(1) س .ا .ستوري، «الأدب الفارسي، دراسة بيبلوغرافية» (لندن، لوزاك، 1927 ـ 1984) والتي لا تزال مجلداتها تظهر.

(2) أبرز كاتب أظهر أهمية الفلسفة الإسلامية في القرنين السادس عشر والسابع عشر هو هنري كوربان وربما كان الأكثر تعبيراً بين أعماله التي تناولت مباشرة مُلاّ صدرا، المجلد الأول من «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، (باريس، غاليمار، 1964). لكنّ الشاعر الهندي وملهم باكستان، محمد إقبال، في الصفحات الأخيرة من كتابه «تطور الميتافيزيقا في فارس» (لندن: لوزاك 1908) أبرز للقارىء أية بذورٍ حيةٍ تكمن في أعمال ملا صدرا.

وكذلك إلى الطرق الغربية التي تمت بها دراسة التاريخ الإسلامي كما جري اعتمادها. وقد كمن اتجاه طبيعي ولكن غير ملائم صاغ مفاهيمنا لأوضاع الثقافة الإسلامية، في تركيزنا على البلدان المسلمة المتوسطية العادية. وعنى ذلك مرةً التركيز على العثمانيين عندما دخلوا التاريخ الدبلوماسي الأوروبي. وقد سلّط هذا الاتجاه، في فترةٍ متأخرةٍ، الأضواء على الشعوب التي تستخدم حالياً اللغة العربية. وذلك، إلى حدٍّ ما، بدافع اهتمامٍ فلسفي بهذه اللغة وبـ «الأصول». وأدى المزج، في الأوساط الشعبية، بين المسلمين والعرب، إلى نشوء عددٍ من الاعتقادات الشائعة الخاطئة.

وفي الواقع فإنّ المراكز الإسلامية الأكثر إبداعاً كانت، إبان كل الفترات، تقع في شرق المتوسط ـ من سورية إلى حوض جيحون (وإلى حد كبير في بلدانٍ غير عربية).

وفي تلك المناطق ولد معظم الرجال ذوو التأثير الإسلامي في حين أن بضعةً منهم فقط وُلدوا في مصر، على سبيل المثال. ويبدو أن العديد من المؤسسات الإسلامية نشأت في أقصى شرق هذه المنطقة ـ في خراسان (الأراضي الإيرانية الجبلية الشمالية الشرقية): مدارس، مؤسسات الطرق الصوفية، تلقي الحديث الشريف على أنه جزءٌ لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية وهلمَّ جراً. وكمن سبب آخر للاعتقادات الخاطئة في اتجاه المسلمين أنفسهم، منذ القرن التاسع عشر إلى رفض اعتبار الماضي القريب بأنه فاشلٌ ونظرتهم إلى بعض الأجزاء «الكلاسيكية» المعينة في تراثهم على أنها ردٌّ على انتهاك الغربيين لحرماتهم. وهذا ميلٌ شجَّع الغربيين عليه أسبابٌ خاصة بهم. وهكذا فإن العلماء الغربيين بحثوا الانحطاط الثقافي الإسلامي محاولين إبراز زمن وطريقة الانحطاط في الفنون والدين والفلسفة والعلم من دون أن يُثبتوا فعلاً أن هذا الانحطاط وُجد حقيقةً، ومن دون تقويم الأعمال العظيمة التي تم القيام بها في الفترات اللاحقة. وهذا المعيار الذي دفع إلى التقويم السطحي الذي اعتمد أُثبت أنه كان ذاتياً إلى حد كبير[1].

(1) ر. برنشويغ و.ح. اف فون غرونبوم، «الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في تاريخ الاسلام»، (باريس: ج. ب. ميزونوف، 1957).

وقد تم الآن التشكيك في المعايير الجمالية المستخدمة في ضوء التغيرات التي طرأت على الذوق.

ولدينا الكثير من الأمل في أن البحث كان غير متحيز فقط في الدراسة التي تناولت الاقتصاد والعلم الطبيعي الإسلاميين. ويبدو واضحاً أنه حدث انكماشٌ في الاقتصاد في معظم البلدان الإسلامية الوسطى بين القرنين التاسع والسابع عشر. ولكن مع ذلك ليس لنا معرفةٌ حقيقةٌ بالصورة الإجمالية. وفي بعض الحالات نعلم أن مردّ الانكماش كان، جزئياً، لظروفٍ خارجةٍ عن سيطرة الإنسان في ذلك الحين. وهكذا ففي أجزاء من العراق تم تنفيذ أعمال هندسية ملحوظة لكنها فشلت في وقف التدهور في نظام الري نتيجة لتغيرات جيولوجية[1]. ولا يمكن الكتابة عن الانحطاط وكأنّ مردّه إلى تقلّص في الحيوية الثقافية فقط. إلى ذلك فإنه حتى داخل مناطق كان يمكن التحقق من انكماش اقتصادي فيها، بمعنىً أو بآخر لم يتم التمييز بين الآثار الثقافية للانكماش كعملية في زمن معين وتلك الناشئة عن مستوى موارد اقتصادية متدنٍ وإن كان مستقراً، بعد فترةٍ طويلةٍ من حدوث الانكماش، أو التمييز بين محدودية الموارد المتوافرة لرعاية النشاطات الثقافية غير الاقتصادية التي قد تتراجع نتيجةً لذلك، وبين تدنٍ فعلي في مستوى التقنية الاقتصادية وتطورها، وهو أمرٌ كان من الصعب التنبّه إليه (قبل القرن الثامن عشر). وباختصار، وحتى إلى الحد الذي يمكّننا من الحديث عن انكماش اقتصادي، فنحن لا نستطيع مع ذلك، أن نحدد، على نحوٍ دقيقٍ، أيّ تلازُمٍ ثقافي أو غيره معه.

وقد تم أيضاً بحثُ العلم الطبيعي من قبل الغربيين الذين اعتبروا أنه بالرغم من أن نوعية أفضل ما فيه لم يمكن تخطيها في خلال القرن الخامس عشر وربما السادس عشر، فقد كانت الأعمالُ التي أنجزت أقلّ أهمية بعد 1300م، وتراجع مستوى الكتيبات الشعبية بعد 1500م. ولكن المرء، عندما يحقق، يستطيع أن يكتشف أنّ المعلومات التي استندت إليها دراسات كهذه معظمها من منطقة

---

(1) روبرت ماك ادامس، بلادٌ وراء بغداد (شيكاغو: جامعة شيكاغو 1965) أظهر ماذا كان يحدث في منطقةٍ واحدة صغيرة.

المتوسط. وفي هذا المعنى فهي تمثل بلاداً هامشيةً نسبياً آنذاك. وقد يفترض واحدنا أنه مرت فترةٌ أقلّ إبداعاً في البلدان الإسلامية بين 1300 و1450 (مثلما كان الأمر في بعض أنحاء أخرى من العالم في ذلك الوقت، حتى في أوروبا الغربية، ومع ذلك فإننا نجد أنّ فترة الجمود العصيبة في الإبداع بالنسبة إلى مجمل التقليد لم تأت إلاّ بعد 1650م أو 1700م نتيجةً للمنافسة مع غرب تمّ تحوّلُهُ حديثاً. وقد يحسب المرء في هذه الحال، أن تكون الوجوه الأكثر عظمةً في ما قبل 1700م لم تحظ بالتقدير. إذ عند التقصي الحديث تبين أن الأعمال الأخيرة التي تستحق القراءة كانت متأثرةً جداً بأعمالٍ سابقةٍ من المرتبة الثانية نوعياً. وإنّ رجالاً كهؤلاء كانوا يعرفون بالفعل الأسماء السابقة الذائعة الصيت ولكنهم لم يتمكنوا من الحكم على وجوهٍ أكثر حداثةً لم تغربلها الشهرة تماماً، عندما كان انتباه أفضل الدارسين متجهاً اتجاهات أخرى. وبالطبع فإن صورةً مثل تلك التي جرى الحديث عنها كانت ستنشأ، خصوصاً في البلدان الإسلامية التي موقعها أقلّ مركزية. وعلينا انتظار مزيدٍ من أعمال التقصّي قبل أن نستطيع تقرير أنه كان ثمة انحطاطٌ فعلي حتى في حقل العلم الطبيعي ـ إنّ أحد الأسباب التي حملت على حدوث انحطاط سابقاً، يطرح طبعاً، نظراً للانطباعات الفكرية المعتادة عن تاريخ العالم من زاوية رؤية معاصرة. فغالباً ما يسأل الغربيون ما هو الأمر الذي لم يَسِرْ على ما يُرام لكون البلدان الإسلامية، التي كانت ذات مرة قوية، لم تتجه نحو تقاسم التحولات الكبيرة التي شهدها الغرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتدخل الأزمنة الحديثة متساويةً مع الغرب. وسوف نتناول هذه المسألة باقتضاب شديد في وقتٍ لاحق. والجواب لا يكمن، وأنا متأكِّدٌ من ذلك، في أي فشلٍ داخليٍّ سبق أن حدث في المجتمع الإسلامي، وعلى وجه التأكيد ليس في أية ظلامية معينة في الدين الإسلامي. وعلى العكس، فقبل أن نستطيع أن نطرح، على نحوٍ ملائم، السؤال المتعلق بماذا حدث في القرن الثامن عشر، علينا أن نفهم لماذا حقّق الإسلام نجاحاً عظيماً لمدة ألف سنة. وسيتطلب ذلك أن نعود إلى أصول الإسلام وتاريخه، وهذا بدوره، سيستلزم أن نفهم التقاليد الثقافية الإيرانية ـ السامية التي كان المسلمون ورثتها. وإذ ذاك

سوف نجد طريقنا إلى القرن السادس عشر.

إنّ الخلفية المباشرة للإسلام كانت في الحجاز مثلما كانت خلفية المسيحية في فلسطين. وهي ذات دلالة. ولكن في كلا الحالين فإنّ النشوء الفعلي للدين حدث على مسرح أكثر اتساعاً، كان، على الأقل، بأهمية الموقع المحلّي للمؤسس. وقد نشأ الإسلام أولاً، تعبيراً عن إيمان مجتمعٍ كبير، في القطاع الشاسع السامي الإيراني بين نهري النيل وجيحون. وقد تَم تفسير الإسلام، غالباً، وبصورةٍ رئيسية استناداً إلى بيئته العربية. ونُظر إلى عوامل غير قابلة للتحديد، مثل ردّه إلى مصادر خارج الجزيرة العربية، على أنها اقتباساتٌ من مصادر أُخرى. ولكن من الأكثر صدقاً بالنسبة إلى دينامية الأحداث، الاعتراف بأنه منذ البداية استند تطوره إلى المصادر الثقافية الموجودة في المنطقة برمتها.

كانت مكة تعتمد، بالنسبة إلى وجودها، على العلاقات التجارية بالهلال الخصيب. وكانت تعرف جيداً القوى السياسية المتحولة في المنطقة ككل. ويبدو أن سياسة النبي محمد أخذت في الاعتبار، بقدر متزايد، ميزان القوة الإقليمي. وبالرغم من أنّ غالبية السكان المحليين كانوا وثنيين، فإن بعض الجماعات العربية اعتنقت الإيمان اليهودي أو المسيحي. دعوة النبي محمد في مكة المكرمة، تحمل على الافتراض أنه كان على معرفةٍ عامةٍ مسبقةٍ بالتقاليد التوحيدية، التي قال إنه أُرسل كي يؤكدها ويصححها. وكان اليهود أقوياء في المدينة على الأخص حيث ذهب النبي محمد في العام 622 لقيادة جماعةٍ مستقلةٍ تضع تعاليمه ومثله العليا موضع التطبيق. وقد وجد هناك العديد من النزاعات الدينية التي حدثت بين المسيحيين واليهود صدى في مكة والمدينة. ومن الممكن تفسير القرآن بأنه محاولة لتخطّي تلك النزاعات والوصول إلى مبادىء أساسية رئيسية مشتركة، تستند إلى إيمان إبراهيم الذي وُجد قبل اليهود والمسيحيين. وبُعيد وفاة النبي محمد في العام 632م جعلت جماعته من نفسها سيدة المنطقة برمتها، من النيل إلى جيحون وهي في قيامها بذلك لم تدخل أراضي أجنبيةً في صورةٍ أساسية. وعندما تمت الدعوة للإسلام هناك لم تبد العقيدة الجديدة غريبةً بل، بالفعل، وجدت فيها أعدادٌ

متزايدة خطوة منطقية أخرى في تطورها الديني الخاص. وكان متوقعاً من الشعوب التي خضعت للفتح مبدئياً، أن تستمر في اتباع طرقها الخاصة القديمة وتحتفظ بإيمانها الديني القديم. ولكن لم تمر أجيالٌ حتى أصرّت غالبية سكان المدن على اعتناق الإسلام، وحتى الذين لم يفعلوا ذلك عمدوا إلى استخدام العربية أداةً ثقافيةً مشتركة. وقد ارتكزت الإمبراطورية الإسلامية على قوةٍ عسكريةٍ رعويةٍ ولكن قادَ هذه القوة تُجار من سكان المدن كانت نظرتهم تشبه نظرة العناصر المركنتيلية في البلاد التي شملها الفتح. وفي أية حالٍ، وفي ما يبدو تعارضاً مع إمبراطوريات رعوية أخرى، فإن الإمبراطورية التي أقامها العرب بقيت كتلة واحدة وصمدت. وإذ تمّ استيعاب العرب في السكان الإقليميين لكن لم يأخذ هؤلاء باللغات والأنظمة الدينية المحلية بل استطاعوا فرض لغتهم الخاصة وإيمانهم على مختلف الشعوب التي شملها فتحهم.

وبعد قرنٍ من الزمن لم تعد الإمبراطورية دولة عربية صِرفة. فقد سيطرت عليها الشعوب التي اعتنقت الإسلام بحجة أنّ الإسلام يتخطّى القوميات، بالرغم من أنه، لبعض الوقت، كانت لغة الثقافة المشتركة العربية. وتعمّق الدين، الذي لم يشكّل في البداية أكثر من طبقة حاكمة وحافزاً روحياً قوياً، واتّسع نطاقه عن طريق مساهمات مختلف الشعوب من النيل إلى جيحون في التشريع[1]. واستخدمت المؤسسات التي بدأ العرب الحاكمون إقامتها حول الدين، في تنظيم كل التقاليد الإيرانية ـ السامية على أساس جديد وأكثر تكاملاً. وهكذا نشأت حضارة مزدهرة فارسية ـ عربية بفنونها وآدابها وعلومها وتقاليدها وطرائقها المميزة، يمكن للمرء أن يدعوها الثقافة المستندة إلى الإسلام. وكما رأينا فإن الحضارة بما في ذلك أساسها الديني، انتشرت متخطيةً المراكز الأصلية من النيل إلي جيحون، وأثبتت أن لها جاذبيةً من الكبر بحيث تمَّ قبولها في قلب الثقافتين السنسكريتية والهيللينية. وهي استمرت في الانتشار، بواسطة التجار المسلمين والبعثات الإسلامية، منذ ذلك الحين، في أنحاء

(1) مؤلف جوزف شاخت «أصول التشريع الإسلامي» (اوكسفورد: اوكسفورد يونيفرستي برس، 1950) يبرز دور الشافعي الملحوظ في التشريع.

الكرة الأرضية، بمعنى ما ، مثلما اتبعت البعثات المسيحية الطرائق الغربية.

فماذا الذي كان في الإسلام يسهم في التراث الإيراني ـ السامي ويجعل منه قوة فاعلة؟ لقد كان دينياً في المعنى الأكثر دقة: شعوراً باعثاً على الرضى بعلاقة الإنسان بالخالق. ولكن رافق ذلك نظام اجتماعي مرن على نحو غير عادي أعطى كل شخص أصبح مسلماً فرصةً لتطوير مواهبه في صورة تجعله غير خاضع للمعايير السابقة للعصر. وإنني أعتقد أن هذا النظام كان متجذراً في أوضاع المنطقة الثقافية من النيل إلى جيحون. لكنه تعزز وازدهر في رعاية الإسلام. وقد بحثت جاذبية الإسلام في مكان آخر[1]. وأريد، ها هنا، أن أبحث، على نحو أكثر تفصيلاً الجانب الاجتماعي من قوته.

ولهذه الغاية، سوف أشدّد على دور العوامل التجارية. على أنه لا يتعين الافتراض بأن الإسلام كان أساساً، دين تجار، فلقد لعبت طبقاتٌ أخرى أدواراً تكوينية على الدرجة نفسها من الأهمية. وحتى القوة التي شكلتها المؤسسة المرتبطة بالاهتمام المركنتيلي لم تكن ممكنة غالباً مباشرة أو على نحو غير مباشر، إلاّ عبر الدور الرعوي الذي قامت به المجموعات الأخرى. ومثل هذه الظاهرة المركزية الشعبية، كالصوفية ومساهمات الرجال الذين ارتبطوا بها ينبغي أن تكون أكثر ارتباطاً بالحرفيين من تعلقها بطبقة واحدة بالرغم من أنّ أشكالاً مختلفة منها برزت في مستويات طبقية عدة. إلاّ أنني أعتقد أن الموقع الاستراتيجي للطبقة المركنتيلية، وحتى نشاط أبنائها، يشكّلان النمط الذي أعطى المؤسسات الإسلامية قوتها. ويتعين عليّ أن أضيف أننا نعرف النزر اليسير عن البنى الاجتماعية الفعلية في مختلف الفترات والمناطق فلا نقوم بأكثر من ذكر اتجاهاتٍ معيّنة للضغوط الاجتماعية.

ولقد أعطانا كارل ياسبرز اسماً لهذا العصر الممتد بين 800 و200 قبل المسيح، عندما تمت صياغة الأفكار الرئيسية في التقاليد المكتوبة الرئيسية

(1) خصوصاً «مقارنة الإسلام والمسيحية كإطار للحياة الدينية»، ديوجين (1960)، الصفحات 49 ـ 74. كذلك «الاسلام والصورة»، «تاريخ الأديان» المجلد 3 (1964) الصفحات 22 ـ 26.

السابقة والتي سيطرت في وقتٍ لاحقٍ على لُبّ المناطق الثقافية في نصف الكرة القديم، عنيتُ التقليد الصيني في الشرق الأقصى، وجنوب الهند حتى الهمالايا، والتقليد الهيلليني أو الأوروبي في الأناضول وشبه الجزيرتين اليونانية والإيطالية والتقليد الإيراني ـ السامي ما بعد المسماري الذي ساد بين النيل وجيحون من سورية إلى خراسان(الجبال الإيرانية الشمالية الشرقية). فقد دعا ياسپرز هذا العصر بـ «العصر المحوري»، عصر كونفوشيوس وبوذا وسقراط وزرادشت وأشعيا. إنه العصر الذي نشأ فيه التقليد النبوي للتوحيدية الأخلاقية التي أوصلها الإسلام إلى الذروة الأعلى.

ومنذ ذلك التاريخ حتى حدوث العصرنة الصناعية استمرت البقاع المدينية في نصف الكرة الشرقي مترابطةً بانتظام حول المناطق الرئيسية التي شكّلتها التقاليد الكتابية الأربعة[1]. لكنّ العلاقات بين هذه التقاليد الأربعة تغيّرت كثيراً ولفترةٍ من الزمن بدا التقليد ما بعد المسماري، الإيراني ـ السامي ضعيفاً نسبياً مقارنةً بالثلاثة الأخرى، وحتى أنه أُغرق تقريباً في التقليد اليوناني وحتى الهندي. ولا يتعين النظر إلى هذه الظاهرة على أنها مجرد ظاهرة أجنبية فُرضت على المنطقة، بل باعتبارها مظهراً من التحول الجاري داخل البلدان الإيرانية ـ السامية ذاتها. وقد نشأ العديد من جوانب الثقافة المكتوبة في نهاية العصر المحوري، فيما استُبدل التقليد المسماري ببطءٍ بين النيل وجيحون، ثم تحوَّل ليس إلى اللغتين الجديدتين الإيرانية ـ السامية كالآرامية، بل إلى اليونانية، وهي لغةٌ كانت أقلّ تعرُّضاً للآثار التي خلّفتها اللغة المسمارية، واستخدمت، على نحوٍ نسبيّ، لأغراضٍ كوزموبوليتية من قبل الناس ذوي الخلفية الثقافية المحلية لا اليونانية. وكان التحول ملحوظاً بصفةٍ خاصةٍ، بالطبع، في تقليد العلم الطبيعي الذي كان يسجّل تقدماً مهماً في العصر المحوري داخل التقليد المسماري نفسه. وسيطرت اليونانية، كلغةٍ للثقافة،

(1) حاولتُ إبراز العلاقات بين هذه التقاليد المكتوبة على أساس أنها تمثل ظاهرة تاريخية عالمية في «العلاقات المتبادلة للمجتمعات في التاريخ»، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ، المجلد 5 (1963) الصفحات 27 ـ 50.

حتى في البلاطات الملكية الإيرانية. وفي وقتٍ لاحقٍ عندما بدا أنَّ التقليد الهنديَّ (خصوصاً كما نقلته البوذية) أخذ يثبت أنه ذو تأثير بالغ في نصف الكرة، ونافست الثقافة السنسكريتية اليونانية في أجزاء عديدة في المنطقة بين النيل وجيحون.

غير أنه، حتَّى إبَّان سيطرة اللغة اليونانية، استمرَّ التقليد الإيراني ـ السامي في تطوره المميَّز، مستنداً إلى عمل أنبياء العصر المحوري التوحيديين. وفيما أصبح التقليد اليوناني المكتوب أداةً لجوانب عديدة من الثقافة من النيل إلى جيحون، استطاعت التقاليد الإيرانية ـ السامية الأصل، التي طَوَّرت بطرقٍ مختلفةٍ تُراث الأنبياء تكوين ضميرها المديني. وقد بدت هذه التقاليد من القوة، خصوصاً في شكل المسيحية، بحيث أسهمت في تشكيل أجزاء من الحياة الدينية في المنطقة الأوروبية ذاتها. ولكن في داخل الأراضي الإيرانية ـ السامية الوسطى، لعبت الولاءات التوحيدية دوراً اجتماعياً مكوِّناً بشكلٍ خاصّ. وفي صورةٍ متزايدةٍ كانت الحياة الثقافية في المنطقة مترابطةً بعددٍ من الجماعات الدينية المستقلة ذاتياً، أي مستقلّة عن مؤسّسات الدولة الإقليمية، وكان العديد منها (المذاهب المسيحية الأكثر شعبيةً مثلاً) موافقاً لسكان البلد في معارضته لأية أرستقراطية زراعية. وسوف نرى أنَّ الإسلام حافظ على هذا الترابط بين الجماعات متخطِّياً حالتها الانقسامية.

وترك الترابط بين الجماعات أثره في كل التقاليد المكتوبة في المنطقة. ولم يكن في الإمكان تحدِّي التقليد اليوناني في شبه الجزر الأوروبية، من الأناضول حتى إيطاليا. وقد لعبت اللاتينية هناك، لقرونٍ عِدَّةٍ، دوراً ثانوياً ومقلّداً. وكانت السنسكريتية غير قابلةٍ للتحدِّي في سهول الهند الشمالية وحتى بين بضع لغاتٍ منافِسةٍ لها، لم تحقّق سوى اللغة البالية، التي كان يستخدمها بعض البوذيين، حياةً مستقلّةً محدودة. ولم يكن للصينية منافسٌ في إمبراطورية الهان. لكن بين النيل وجيحون، لم تحظ أية لغةٍ بموقع كهذا، حتى اليونانية. وجاءت الآرامية، اللغة السامية للهلال الخصيب، لتصوغ لغاتٍ مكتوبةً مختلفة للمسيحيين اليعاقبة والمسيحيين النسطوريين واليهود. واستخدم البارثيون والفرس أشكالاً مختلفةً من الإيرانية الوسيطة. وتدريجاً، ابتداءً من

القرون الأُولى لعصرنا، تجسَّدت كُلُّ جوانب ثقافة المنطقة في هذه اللغات المكتوبة القليلة التي لم تكن مختلفةً في الولاءات الدينية المجردة بل في الاتجاه الثقافي بصورةٍ عامة. وهكذا فإنَّ الشكل النسطوري للآرامية كان يتضمن فرعاً يعود إلى التقليد الفلسفي والفلكي بينما احتوى الشكل اليعقوبي للآرامية على فرع مختلف. وبدت في الفارسية الوسيطة، محاولة فلسفية تركيبية مختلفة ذات علاقةٍ بالزرادشتية الرسمية[1]. وكانت معظم جذور هذه التقاليد الثقافية مشتركةً، لكنَّها لم تكن «تتكلم اللغة ذاتها». وقد قسَّمت الانتماءات الدينية التوحيدية التي أعطت ما هو تكامُلٌ ثقافيٌّ لكلِّ انتماءٍ، الجماعة عن الأخرى تقسيماً لا سبيل إلى تغييره. ولم يكن هذا التقسيم متوازياً بين السكان العاديين في شبه الجزر اليونانية واللاتينية مع أنهم اعتنقوا تقليداً دينياً توحيدياً هو المسيحية.

وفي الوقت عينه، في القرون الأولى من تقويمنا أخذ الدور الذي لعبه السكان الإيرانيون والساميون تجارياً، وحتى سياسياً، في نصف الكرة، يغدو أكثر أهمية. وكانت اليونانية، ليس فقط بين النيل وجيحون، تُخْلي مكانها (حتى كلغة علم) لبضع لغاتٍ تستخدمها الجماعاتُ الأخرى. وفي إطار الشبكة التجارية الأكثر اتّساعاً والتي انضمَّت إلى حوض البحر المتوسط، كانت اليونانية تفقد موقعها التجاري، فيما انتقل الإيرانيون، وخصوصاً الجماعات السامية إلى المقدمة. وفي تلك الفترة نفسها لم تعد اليونانية تستخدم في غرب الهند، حيث كانت المستعمرات اليهودية والمسيحية التاريخية، والتي انضمَّ إليها المسلمون في وقتٍ لاحق، تتشكَّل على الساحل الهندي الجنوبي الغربي. وفي الاتجاه المقابل، وبالرغم من أنَّ اليونانية لم تخرج من أرضها وبلدها في حوض البحر المتوسط، كان يعتقد أنَّ التجار في البلدان المتوسطية الغربية هم «سوريون» ويهود. وفي وسط أور ـ آسيا أيضاً تعرَّض النفوذ الهندي لمنافسة الساميين المرتبطين بعلاقاتٍ مع سورية. وهكذا فإنَّ توسُّع

(1) موجزر. ڤالتسر Walzer عن كيفية جمع هذه المواقف بالعربية في «الفلسفة الاسلامية» و«تاريخ الفلسفة في الشرق والغرب» طبعة سرفيبالي راماكريشنان، المجلد 2 الصفحات 12 ـ 48 (لندن، الن أندأنوين، 1953). اعيد طبعها في «من اليونانية إلى العربية: محاولات في الفلسفة الإسلامية» (هارڤرد، يونيفيرستي پرس، 1962).

الثقافة الإيرانية ـ السامية بدأ قبل النبيّ محمَّدٍ بفترةٍ من الزمن.

ويحتاج الترابط المتَّسق بين التقاليد الإيرانية ـ السامية وبلوغها، في الوقت نفسه، المناطق الهندية ـ المتوسطية الأكثر اتساعاً، إلى تفسيرٍ من طريق التركيز على مقوّمين اثنين للمنطقة الممتدة بين النيل وجيحون، وهما مقوّمان ازدادا أهميةً في الفترات الإسلامية. وإذا قورنت المنطقة بشبه الجزر المتوسطية وبسهول الهند الشمالية، بدت قاحلةً إلى حدٍّ كان كافياً للتسبب بانعدام الأمن مع مرور الزمن، في أيّ بلدٍ يسوده نظام أرستقراطيةٍ زراعية. أما المناطق الهامشية فكانت تزرع أو لا تُزرع فيما كان في استطاعة الفلاحين البائسين أن يتسوَّقوا باحثين عن أفضل الشروط. وعلى أية حال لم يكن من السهل قط تثبيت الفلاحين في الأرض داخل معظم المناطق الممتدة بين النيل وجيحون، مثلما كانت الحال في أوروبا وحتى في أجزاء كبيرة من الهند: لذلك فإنَّ المجتمع الإيراني ـ السامي (ثم الإسلامي) تأسس على طبقةٍ حُرَّةٍ نسبياً من الفلاحين غير المقيدين بأية طبقةٍ أو بأي مالكٍ للأرض، (تكثر في الكتابات السياسية التحذيرات من عدم الإساءة إلى الفلاّحين إلى الحدّ الذي دفعهم لهجر أراضيهم). ولذلك كان مصير الطبقة الزراعية مطروحاً بالضرورة.

واستمرَّت الحال على هذا النحو بشكل متزايد، في خلال فترة الألف سنة؛ إذ تطورت إمكانيات الحياة الرعوية المستقلة، بادىء ذي بدء بين البدو الذين يقتنون الجياد في الشمال وبعد ذلك بين البدو الذين يقتنون الإبل في الجنوب. وأصبح استخدام العمال الزراعيين، في صورةٍ دائمةٍ، يمثل بديلاً لاستخدام الفلاحين. وبالفعل فإنَّ نسبةً معيَّنةً من الفلاحين أنفسهم أصبحت من الرعويين الثابتين الذين أبْقَوا على روابطهم بالحالة البدوية، وبقوا مستعدين للعودة إليها عند الحاجة. وهكذا أقامت طبقةٌ زراعيةٌ مميزةٌ وضعاً بديلاً للطبقة التي كانت قائمة. وإذ أصبح تملُّك الأرض من قِبَلِ سيِّدٍ إقطاعيٍّ للطبقة الزراعية ينشىء وضعاً يتسم بقدرٍ أقلّ من الأمن، في المتوسط، مما كان عليه الوضع في المناطق الرئيسية، كان وضع الطبقة المركنتيلية، في المتوسط أيضاً، أكثر أمناً من الناحية الاقتصادية إذ كانت لها مصادر قوةٍ خاصة. ولم يكن في أية منطقةٍ

أخرى مثل هذا الازدحام في الطرق الرئيسية الممتدة على مسافات طويلة والتي يمر بها التجار في كل الاتجاهات ومختلف المناطق، شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً. وكانت تمر عبر مدن مثل نيسابور وبلخ في خراسان (شمال شرق إيران) كل التجارة الخارجية البرية في المنطقة الهندية: عبر ممر خيبر وغرباً نحو البحر المتوسط، وشمالاً نحو سهول الفولغا وأرتيش، وشرقاً إلى الصين. وكانت تمر عبرها أيضاً معظم الطرق البرية بين الصين وبلدان البحر المتوسط. كذلك فإن المدن الوسطى في غرب إيران كانت تستخدم طرقاً للتجارة البرية بين المتوسط من جهة والهند والصين من جهة أخرى. وكان ينقل الكثير من السلع بين البحار الجنوبية والطرق البرية والبحرية بين بحر قزوين شمالاً إلى مناطق الفولغا ـ أرتيش. وأخيراً في الهلال الخصيب، أو المنطقة المتاخمة له، في مصر، كانت تلتقي طرق برية عديدة سبق وأشرنا إليها، بالإضافة إلى الطرق الممتدة بين البحار الجنوبية البعيدة ومنطقة البحر المتوسط والمناطق الشمالية (الأوروبية) الواقعة خلف السواحل، وكذلك الأراضي السودانية في الجنوب. وكمنطقة، فإن البلدان السامية ـ الإيرانية كانت الوحيدة بين البلدان الثقافية الكبيرة، على اتصال مباشر بكل واحدة من المناطق الأخرى، وكذلك بالمناطق الحدودية الشاسعة: السهول النهرية في أورآسيا والأراضي السودانية وأقصى الجنوب والشرق.

ولم تكن التجارة عبر المسافات الطويلة، المصدر الرئيسي للدخل المديني. ولم تكن كل هذه الطرقات متساويةً في الأهمية في خلال كل الأوقات. غير أنه بدا، على ممر القرون، إجمالاً، أنها أعطت الطبقات المركنتيلية الكبيرة في المدن الرئيسية اتجاهاً كوزموبوليتياً صلباً، وعلى نحو غالب، فرصة لإقامة مصدر ثروة مستقلاً عن الأوضاع الزراعية المحلية في كل زمان. وفي الوقت نفسه فهي لم تكن مستقلةً سياسياً. ففي كل المجتمعات القديمة المستندة إلى الزراعة، كانت الطبقات التي تسيطر على الأراضي في وضع مهيمن في المجتمع ككل وفي كل منطقة كبيرة. وكانت هنا أو هناك، مثل سواحل البحر المتوسط أو المحيط الهندي، مدن مركنتيلية حكمت نفسها بنفسها في ما بعد. وقد حالت السهولة النسبية لإمكانية تعرض معظم المدن للحملات العسكرية الواسعة النطاق من الأراضي الزراعية

الواقعة خلف السواحل، دون قيام دول مدينية في معظم البلدان، وأرغمت كل مدينة على صياغة أنماطها الثقافية بالمشاركة الوثيقة مع البلدان الأكبر مساحة والتي تقع حولها.

وازداد هذا الميل إلى الاستقلال، مع الوقت، لدى الطبقات المركنتيلية، شأن سادة الأراضي الزراعية الذين كانوا في وضع غير آمِنٍ نسبياً. وتوسعت شبكة التجارة باطّراد، عبر المناطق المدينية الأفرو ـ أوراسيوية، خلال الألف سنة باطّراد قياساً إلى فترات زمنية تمتد على خمسمائة سنة، وبالنسبة إلى الاتصالات المباشرة وإلى تنوع أهمية التجارة. وفي الأزمنة البابلية نادراً ما كانت التجارة على مسافات طويلة عبر الهلال الخصيب متميزةً عن التجارة بين العراق وسورية. إلى ذلك فحتى بعد أن رسخت شبكة تجارية أوسع نطاقاً نفسَها، استمرت الشبكة في تحقيق نمو، فالجزر الماليزية مثلاً، عبر محطات الطرق التي أقيمت عندما تم فتح الطرق البحرية الجنوبية الشرقية في مطلع عصرنا، تحوَّلت تدريجاً إلى مصادر هامة لمختلف المنتجات. وحينئذ، بعد أن نشأت الحياة المدينية، تحوَّلت إلى أسواق مركبة. ومع الزمن ازدادت السلع المختلفة التي كانت تنقل على مسافات طويلة، وبالتالي ازدادت أهميتها في كل منطقة.

كانت هذه الاعتبارات هامشيةً على وجه التأكيد. فقد استمرت المنطقة الواقعة بين النيل وجيحون في تعزيز مجتمع يستند إلى الزراعة أولاً، مع ما يستتبع ذلك من تطور تاريخي. على أن الأوضاع الرامية أساساً إلى تقوية الدور المركنتيلي في المجتمع، على حساب الدور الزراعي، بدا أنها تركت آثارها. وسبب ذلك، إلى حدٍّ ما، ميل سكان المدن إلى نزعة مركنتيلية متزايدة. وفيما كانت منطقة الثقافة المدينية تتوسع في نصف الكرة، حيث أخلت، في المناطق الهندية ـ المتوسطية، العظمة السابقة للسان التجاري المتوسطي، أي اللغة اليونانية الطريق، قبل أن تنشأ سيطرة أكثر عظمة للشعوب التي توجد في أماكن متوسطة الموقع.

مؤشر آخر على هذه النزعة المركنتيلية يمكن تتبعه في تاريخ التعبير الجَماعي للإيرانيين ـ الساميين. فمع الوقت أصبحت الاتجاهات الكوزموبوليتية والداعية إلى

المساواة في هذه التقاليد أكثر هيمنة: نزوعها إلى رفض الروابط التراتبية أو الأرستقراطية، والتقليل من قيمة الاتجاهات الرمزية المحلية المرتبطة بالطبيعة البشرية والتركيز على المعايير الأخلاقية على حساب المعايير الجمالية أو على الجوانب العاطفية في التجربة الدينية، وتقوية مجتمع الإيمان وتفضيله على أية بنية اجتماعية أخرى.

ويكمن مؤشر أكثر تعبيراً عن هذا التطور في الفن، مثلما يحدث غالباً، ذلك أن الرسوم البيانية للأيقونات تُظهر المنعطف الذي حصل. وأنا أرجع، ليس فقط إلى تطوره بين اليهود والعديد من المسيحيين ـ خصوصاً بين القائلين إن للمسيح طبيعة واحدة ـ بل أيضاً إلى اتجاه الزرادشتيين إلى استعمال رموز تجريدية، مثل النار، واقتصار استخدام الصور بينهم على الأوساط الأرستقراطية، وهذا ما كان مرتبطاً بالعبادات المقيدة بالطبيعة والتي هي أقدم عهداً. وهكذا فمع انهيار البلاط نادراً ما بقيت مثل هذه العناصر بين الزرادشتيين. وكما سوف نرى فإن صور العبادة يبدو أنها تلازمت أحياناً والترف الأرستقراطي وأحياناً أخرى مع عبادة الآلهة الطبيعيين وليس الإله الواحد الأخلاقي. ولكن في أية حال فإنها تبدو مرفوضةً بشكل متزايد من قبل طوائف دينية مختلفة حتى تلك التي لها علاقاتٌ بعبادة أهورامزدا. وبالإضافة إلى التركيز على رمزية أكثر تجريدية للألوهية، كان ثمة توكيد على الاكتفاء الكلي للجماعة الدينية باعتبارها أداةً مشروعةً وحيدةً للجهود البشرية والاجتماعية والثقافية. وقد أفضى ذلك إلى إيجاد منافذ للحياة الثقافية برُمّتها داخل هذه الجماعات ولغاتها، وهو ما أشرنا إليه سابقاً.

في منتصف الألف سنة من عصرنا أخذت الشعوب الإيرانية ـ السامية بين النيل وجيحون تهيمن بصورة متزايدة على الحياة التجارية في المجمّعات المدينية الأفرو ـ أورآسيوية. وفي الداخل كانت ثقافاتها تنمو كمتغير ذي علاقة بالاتجاه الديني المشترك لكل المناطق الرئيسية. وهي كانت تستنبط الحوافز النبوية للعصر المحوري في إطار قنوات جماعية، مع ميلٍ متنام إلى ما هو كوزموبوليتي وداع إلى المساواة. وكان هذا الميل مناسباً، على نحو فريد، لهذه الطبقات التجارية التي لم يكن لها جذور، وذات الروابط القليلة بالطبيعة وآلهتها، مع ارتياب في

الامتيازات وتفضيل التنظيم الاجتماعي المستقل لطبقة الفلاحين وإبداء حاجة ماسة إلى أخلاقية سوق تدعو إلى المساواة. وقد تأسست الإمبراطورية الرئيسية في المنطقة، الساسانية (حكمت بالفعل كل المنطقة الإيرانية ـ السامية الرئيسية ما عدا الطرف السوري للهلال الخصيب) استناداً إلى شكل زراعي من التقاليد التوحيدية. وكانت طبقة الكهنة الزرادشتية تشكل أرستقراطية عالية. ولكن كان عليها أن تسمح بوجود، وغالباً، بسيطرة الجماعات الأقل أرستقراطية في مدنها. وشهدت الإمبراطورية، في آخر قرن لها، انتفاضات دينية وسياسية على السواء يبدو أنها قوّضت طبقة الفلاحين التي تأسست عليها[1].

هنا بدا أن الإسلام يقيم، ليس فقط إيماناً دينياً مشتركاً، بل أيضاً يصوغ سياسة جديدة توقف عندها الساسانيون. وكلا الدين الجديد والسياسة الجديدة والفتوح التي حققها كانت من صنع تجار ذوي نظرة كوزموبوليتية، وهي نظرة تأتت من مدينة مركنتيلية مستقلة كانت تشارك في التجارة البعيدة المدى، وأصبحت نقطة تجمع لحركة سياسية مركبة. وقد طُبعت هذه الحركة، في ما طُبعت، بانتشار نظام سياسي واقتصادي كان المكّيون قد أقاموه للسيطرة على الطرق بين سورية واليمن[2].

ويبدو أن ازدهار مكة نشأ بمساعدة رجال القبائل على طول الطريق إلى سورية، والذين كانوا أيام النبي محمد في دائرة نفوذ الرومان. لكن مكّة ازدهرت بقوة عن طريق المحافظة على حيادها بمثابرة بين المراكز الثلاثة

(1) المحاولة الأكثر طموحاً لتحليل هذه الأحداث من وجهة نظر تاريخ العالم، هي تلك التي قام بها فرنز التهايم «اليوتوبيا والاقتصاد» (فرنكفورت ام باين: كلو بشرمان» 1957) والتي خلصت إلى نتيجة مختلفة جداً عن المحاولة التي أقوم بها. وهي تشكو من تفسير كيفي للتفاصيل، وينطوي تحليلها للنبي محمد، مثلاً، على مفارقة تاريخية عجيبة، لكن فيها معلومات موحية.

(2) مؤلفات لامنس العديدة، خصوصاً «مكة عشية الهجرة» (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1924) التي أبرزت أبعاد النظام المكّي مليئة بإيحاءات بالغة الجرأة وتم انتقادها عن حق. لكن النتائج الرئيسية التي خلصت إليها لا تزال قائمة.

للقوة الزراعية التي كانت تحيط بشبه الجزيرة العربية البدوية: العراق وسورية واليمن. وعندما استلم النبي محمد قيادة النظام المكّي للاتصالات القبلية أولى اهتماماً خاصاً لمحاولة استيعاب رجال القبائل الذين كانوا عند الطرف السوري للطريق التجارية العربية الغربية، والذين أقاموا خزاناً عسكرياً للرومان. وعندما تمكّن خلفاؤه من كسب رجال القبائل هؤلاء تجمعت سورية كلها وتعاونت بإخلاص، وهو واقع أصبح ممكناً بسبب فتوحات أخرى.

وكانت النتيجة أن الإمبراطورية الإسلامية الأولى حُكمت انطلاقاً من سورية، من قبل عائلة من التجار المكيين البارزين (الأمويون)، وهي أُسرة كانت تشارك بنوع خاص، في التجارة السورية. على أنني أورد هذه النقاط، كي نذكّر أنفسنا بأن مؤسسة الإسلام لم تكن، منذ البداية، قابلة لأن تصبح مقتصرة على موجة متواترة مفترضة من السكان البدو المُغيرين، تحثُّهُم على الشهادة قصص الحور العين، وهذا فهمٌ غير محتمل قطعاً من وجهة نظر علم التبيؤ وعلم النفس. وفي الواقع فإن تاريخ القرن الأول من الإمبراطورية الإسلامية، أيّاً كان الشكل الذي اتخذه عند الفتح، كان تاريخ إعادة تشكيل تدريجية، مثلما كان شأن الإمبراطورية الإيرانية ـ السامية الزراعية والإمبراطورية الساسانية. وبسبب الظروف الخاصة للفتح، برز أيضاً قدْر أكبر من قابلية الحِراك الاجتماعي، أكثر مما هو مألوف في مثل هذه الحالات. وفي الوقت نفسه توسّعت بنية المنطقة الإمبراطورية الساسانية السابقة، بمعنى ما، ولهذا السبب، وأيضاً بسبب الضغوط التي مارستها عناصر اجتماعية أخرى، فقدت طبقة الفلاحين الساسانيين سيادتها بالرغم من اعتناقها الإسلام. وبالفعل فإن الجهد الرامي إلى الإبقاء على نظام بيروقراطي فعّال انهار لأنه كان مستحيلاً في ظل ظروف من قابلية التحرك الاجتماعية البالغة، والتي أتى بها الفتح العربي لاستبعاد العناصر المركنتيلية الكوزموبوليتية من الإدارة. وعلى المدى البعيد (بحلول 945) عن ذلك زوال التقليد الإيراني ـ السامي الإمبراطوري نفسه. وكان محتملاً ألا يحصل ذلك من دون تعزيز المرونة السياسية بواسطة الآثار الأكثر إيجابية للإسلام نفسه كإيمان ديني. وقد أتمّ الإسلام، بطريقة ملحوظة، الاتجاهات الأخلاقية التي تنطوي على المساواة والتي كانت تتنامى في الديانتين

التوحيديتين الإيرانية ـ السامية. وبالفعل فإن شبه الجزيرة العربية البدوية نشرت، باعتبارها دعوةً عالميةً وبطريقةٍ مباشرة بضعة تقاليد توحيدية، مُزيلةً العبارات الموهمة بالتناقض للتعددية الجماعية التي كانت تجزىء المنطقة من النيل إلى الفرات إلى عدد من التقاليد الكتابية المتعددة. وقد يستطيع مراقب حساس أن يدرك فوراً كيف أن التقاليد النبوية المختلفة جاءت ليناقض بعضها البعض، وكما لاحظنا فإن الكثير من القرآن الكريم يمكن أن يُقرأ على أنه دعوة إلى رفض كل التقاليد الطوائفية والإصغاء لله وحده، إله إبراهيم الذي كان مؤمناً حقيقياً قبل نشوء أي من الطوائف، على أنه كانت للإسلام جماعته الخاصة الفعلية. وقد بدا أن الإسلام، كما نشأ أيام النبي محمد حقق بطريقة لا نظير لها المثل الأعلى لجماعة متساوية تماماً كرّست نفسها للمعايير الخلقية الإلهية.

وفي ظلّ ظروف الفتح الخاصة ظهر الإسلام على أنه جماعة مستقلة تامة. وأولئك الذين كانوا يعتبرون الإسلام مجموعة من المثل العليا الاجتماعية سرعان ما وجدوا أنفسهم وسط معارضة شديدة لأولئك الذين يفيدون من الإرث السياسي لمحمد في الممارسة، وبصورة خاصة الذين يميلون إلى تنظيم المجتمع الإسلامي كإمبراطورية زراعية مؤيدة للحكم المغلق. وعندما وجد ممثلو المثالية الإسلامية، بالرغم من ثورة بدت ناجحة (في 749 ـ 50) أنهم لا يستطيعون توجيه ممثلي السلطة الإسلامية بطرقهم الخاصة، اكتفوا بجعلهم في وضع لا يستطيعون معه، على الأقل، إلحاق الأذى بالآخرين. وكانت الشريعة الإسلامية إلى حد كبير، تعبيراً عن مسؤولية الأفراد ليس فقط عن حياتهم الشخصية، بل عن تنظيم المجتمع برمته: إذ تمَّ إلغاء المناصب ذات البُعد الطبقي، وأصبح كل شيء من مسؤولية الجماعة ككل وبالتالي مسؤولية الأفراد الذين كوّنوها. وكان يمكن أن تكون للخلفية وظيفةٌ لكنها كانت، مبدئياً، في الحد الأدنى. وحيثما تواجد المسلمون بأعداد كافية، كانت أحكام الشريعة تسمح لهم بإقامة بنية شرعيتهم الكاملة في ما يتعلّق بكل النواحي التي كان ثمّة حاجة إليها. ولم يكن لسلطة الشريعة (مع وجود بضعة أشكال من الأعراف القانونية النافذة إلى جانبها)، أي مؤسسات بديلة تحد من أثرها، بحيث تستطيع تلك السلطة الشرعية تأمين بقائها على المدى البعيد.

ولما كان الفقه الإسلامي قد صيغَ واستمر عبر مبادراتٍ من قبل أفراد، كان يتعين تضمينه نصوصاً لتوفير التجانس وقابلية التنبؤ. وكان من المألوف، على نطاق واسع، أن الفقيه عليه أن يعلن أنه انتسب إلى واحدة أو أكثر من مدارس الفقه، وفي حال الموافقة على نقطة ما من قبل الغالبية في مدرسته، كان عليه أن يتبع الأغلبية. وقد اعتبر أن لهذه المتطلبات قوة ملزمة إلى حد كبير. ولكن إذا لم يطلع أحدهم على الكتب الأصلية بل على مجموعات القراءات الملزمة، كان في الإمكان إيجاد طرق، في كل المدارس الفقهية الرئيسية تفضي إلى التكيّف مع الظروف بخطى كافية للمستلزمات السابقة للعصر. وكانت إحدى نتائج هذه الاستقلالية الحصرية في الشريعة تقويض شرعية أية سلطة زراعية مطلقة، بما في ذلك سلطة الخليفة نفسه. غير أنه تأتت عن ذلك نتيجة أخرى قضت بإعطاء الجماعة الدينية دوراً سياسياً قابلاً للحياة كأساس للمجتمع. وأعطى ذلك السكان الإيرانيين ـ الساميين أداة مشتركة للتعبير عن تقاليدهم، تمثل مثلما كانت الجماعات الدينية قد بدأت تفعل، المثل العليا للسكان المدنيين والتي وقفت في وجه أية حكومة زراعية. وقد نُقل إلى إطار العمل الإسلامي واللغة العربية ـ وتُرجم غالباً مباشرة ـ معظم العناصر الحيوية للتراثين الإيراني ـ السامي: عناصر الدين التوحيدي وبالطبع (المعرفة الشعبية والقديمة والكثير من حكمة النخبة ارتديا ثوباً إسلامياً) وكذلك كان شأن الأدب، بوصفه فناً جميلاً، وشأن التاريخ والعلم والفلسفة. وتعلم النسطوريون والقائلون بأن للمسيح طبيعةً واحدةً، العربية مثلما فعل سكان المناطق الكبيرة الأخرى. وقد استندت هذه اللغة، تحديداً إلى التراث النبوي. وجاء شمولها مختلف الجماعات، يوحدها بعد أن كانت المنطقة مجزّأة.

لقد قضت الشريعة على الاتجاهات الأكثر راديكالية ضمن التراث الوحداني. إذ إنها قضت بالمساواة إلى حد كبير، وبالتالي بالتقيد بما يجب أن ندعوه «تعاقدياً». ولم يكن في إمكان أي رجل ـ مبدئياً ـ أن يصبح حاكماً إذا قبله، بموجب اتفاق (التبعية)، ممثلو الجماعة الإسلامية، وحتى في تلك الحال، ومبدئياً أيضاً، فإن ما ندعوه بالواجبات العامة كانت تلزم كل مسلم بأن يقوم بها حتى إذا لم يكن ثمّة مسلم آخر يتمثّلها. وبعامة فإن المناصب الأساسية

في المجتمع لم تكن تُملأ قط استناداً إلى وراثة معينة، بل عادة من طريق التعيين و/أو الشورى حتى عندما تشغلها عائلة معينة. ويُلاحظ أنه لم يُترك سوى الشيء القليل في الشريعة الإسلامية للمنزلة التي يحتلها شخص ما. وكان هذا أمراً مهماً جداً في المنطقتين الكبرتين اللتين كانتا تحيطان بمنطقة النيل وجيحون وبأوروبا والهند.

وحتى قانون الزواج، الذي كانت تلعب فيه منزلة شخصٍ ما دوراً كبيراً نسبياً، كان يعكس المساواة التعاقدية. ليس لأن الزواج لم يكن سرّاً مقدساً بل لأنه كان عقداً بسيطاً. وقد حاد القانون الإسلامي والغربي عما يمكن أن يسمى عرفاً مألوفاً في اتجاهات متعارضة. وفي المجتمعات السابقة للعصر الحديث، كان للذكور الأكثر ثراء غالباً، بضع نساء تحظى واحدة منهن بالوضع الخاص للزوجة الرئيسية في حين أن الأخريات كنّ زوجات ثانويات.

أما عند الغربيين فإن الشريكات الثانويات كنّ يُعتبرن «عشيقات» أيضاً بالطبع (وإن لم يكن بالممارسة)، ولم يكن لهن أو أولادهن أية حقوق على الإطلاق. فكل الحقوق كانت محفوظة لربّة بيت لا يمكن تطليقها، ولأبنائها، خصوصاً الأكبر سناً. وقد ألغى المسلمون الوضع الخاص لربات البيوت اللواتي لا يمكن تطليقهن ومبدئياً، لم تكن أية ضَرَّةٍ تخضع لأخرى على الإطلاق؛ فكلهن وأولادهن كنّ يتمتّعن بالمساواة الكاملة فيما بينهن، ولا تختلف معاملتهن شرعياً إلا تبعاً للترتيبات المختلفة التي نص عليها عقد الزواج.

هذا الاتجاه نحو المساواة لم يترك سوى الشيء القليل للأرستقراطية التي كانت تملك الأراضي. وكانت إحدى نتائج هذا الواقع أخيراً، إلقاء مهمات حكومية كهذه في أيدي العسكريين. إذ كان مألوفاً أن يقال لدى المسلمين: «العسكريون يملكون الأرض وليس «أصحاب الأراضي يشكلون العسكريين». ولكن تمّ التعويض عن ذلك من طريق المرونة الكبيرة التي كانت تترك للجماعة الإسلامية ككل وخصوصاً للطبقات المركنتيلية. وعلى ما يبدو فإن التجار كانوا يسنون القوانين في الدرجة الأولى. إذ كان العلماء (علماء الشرع) غالباً من عائلات مركنتيلية أو هم أنفسهم من التجار. وبصورة عامة كانت الطبقات

المركنتيلية هي الأكثر إخلاصاً في دعمها للشريعة. (بالفعل فقد كانت غالباً الطبقات الوحيدة التي كانت يحكمها القانون أولاً وحصراً من دون اختلاط أشكال أخرى من القوانين). والوضع الذي كان متعذراً مهاجمته كمصدر وحيد للشرعية، والذي ساد طويلاً في كل البلدان الإسلامية شكّل انتصاراً للمركنتيلية، رغم أنّ العصر كان عصراً زراعياً. وبقيت السلطة المهيمنة دائماً، ما خلا في بعض المدن ـ الدول في أيدي أولئك الذين كانوا يسيطرون على الأرض. لكن هؤلاء اضطروا للاعتراف بالقانون المستمد من الشريعة كمعيار قائم وباعتبار بعض القوانين العسكرية التي قاموا بسنّها هم أنفسهم ثانوية ومؤقتة، في أفضل حال. وفي معظم المناطق لم تحصل طبقات التجار على الاستقلال المحلي، لكنْ كانت لديها سلطة تخوّلها حق النقض في المجتمع ككل.

ولقد حافظ المجتمع الإيراني ـ السامي على وحدة عضوية تخطت كل خطوط الحدود «السياسية». وفي القرن السادس عشر، عندما امتد المجتمع الإسلامي بعيداً إلى ما وراء الحدود الإيرانية ـ السامية الأصلية كانت تنشأ إشكال جديدة من المؤسسات. ولكن، على الأقل حتى ذلك الحين، لم يُمنح أي كيان أي وضع دائم. وكانت الطبقات المنغلقة، مثلما هي الحال في الهند والطبقات أو المجالس البلدية، ومثلما كانت الحال في الغرب، وحتى نقابات التجار والصناع، ضعيفة نسبياً. كذلك لم يُسمح لأية إدارة بيروقراطية في الدولة بالحصول على وضع مهيمن جداً، كما كانت الحال في الصين أو بيزنطية. ومن طريق علاقات فردية، ومدفوعاً بقانون كوني مشترك كان جميع المسلمين يخضعون له حيثما وجدوا، سار المجتمع المديني في اتجاهه الخاص مع حدٍّ أدنى من الاعتماد على الحاميات التي كانت تملك القوة وكانت وظيفتها الأساسية منع إراقة الدماء بين الفئات المتنافسة داخل المدن الصغرى[1]. وما أكمل الموجبات الخارجية للفقه المستمد من الشريعة

(1) ايرا لابيدوس في «المدن الإسلامية أواخر العصور الوسطى» (بريدج، ماساشوستس: هارفرد يونيفرسيتي برس، 1967) درست كيف تكونت النخب العسكرية في الشام المملوكية، وكيف جنت على البنية المدينية. وهي بذلك أكملت التحليل الأساسي لفصل الحاميات =

الإسلامية التي توفر لكل مسلم وضعاً قانونياً مميزاً أينما ذهب، هو الاتجاه الأكثر عمقاً في داخل الإنسان، أي الصوفية: الالتزام الروحي بالوعي. فما تضمّنه هذا الاتجاه لم يكن موضع احترام على صعيد كوني فحسب، بل أدّى إلى صياغة أنماط تنظيمية ـ الطرق الصوفية ـ التي كانت تستجيب على نحو ممتاز، لتعاقديّة القانون المستمد من الشريعة ـ وكانت هذه الأخويات، من دون مساعدة كنيسة ما أو حتى رهبانيّات جيدة التنظيم، قادرةً على إعطاء شيءٍ من الإحساس بالمغامرة الروحية إلى المسلم العادي. وكان المجتمع الإسلامي، شأن المجتمعات المستندة إلى الزراعة متطابقاً فعلاً. ولكن إذا تكلّمنا في إطار نسبي، خصوصاً عمّا قبل القرن السادس عشر، كانت ثمّة درجة تحرّك من التدرّج الاجتماعي والجغرافي أيضاً. فتقريباً كان كل شخص معروف في التاريخ الإسلامي يسافر كثيراً. وحتى القادة العسكريين الذين يتعرّضون للهزيمة كانوا يأخذون قوّاتهم إلى منطقة بعيدة، ويقيمون فيها رِباطاً. وهكذا فحيث كانت تقيم أيّة جماعة من المسلمين، كانت تنشأ كوادر كاملة للمجتمع والثقافة الإسلاميين، إلى حد ما، من طريق وصول المهاجرين أو التحوّل إلى الدين الإسلامي. أما في الأراضي غير المسلمة، فعندما كانت تنشأ مثل هذه الكوادر كانت تحكم، في صورة آلية، بالشريعة وتكتسب تلاحماً داخلياً عبر الصوفية. وإذ ذاك كانت تتاح الفرصة كي يتحوّل التضامن إلى قوة سياسية يُحس بها. وعندما كان المسلمون يتحوّلون إلى نخبة مسيطرة في مكان ما، كان يعقب ذلك تحوّل المزيد من المغامرين وذوي الطموح إلى الإسلام. وقد حصل تحوّل من طريق العنف، وهو مما يتناقض مع مبادىء الإسلام، لكنه لعب دوراً صغيراً جداً في انتشار الإسلام. ولم تكن ثمّة حاجة إلى ذلك العنف فعلاً.

والآن يمكننا أن نرى شيئاً في الدور الذي لعبه الإسلام في المجتمعات الأفرو ـ أورأسيوية التاريخية إجمالاً. حيث إنه حتى قبل الإسلام أثبتت الشعوب السامية ـ الإيرانية وجودها. وقد عزز الإسلام، بمثله العليا الدينية ثم

= المحتلة عن الحياة المدينية والذي أعده هـ.ا. ر جيب (الذي أشار أيضاً إلى وضع العلاقات بين عائلات التجار وعائلات العلماء).

بتأثيره في الأنماط الاجتماعية، سمات التراث الإيراني ـ السامي الذي شجّع على تعاقدية المساواة والتحرّك الاجتماعي. وهو قام بذلك من طريق الاستقلالية الذاتية للجماعة الدينية كمجتمع أخلاقي بالكامل. كما أن الإسلام، برفضه الاعتراف بشرعيّة الأعراف الاجتماعية البديلة، شجّع على تطور مؤسسات جعلت من الأسهل على التقاليد الثقافية الإيرانية ـ السامية أن يتقبّلها الناس على نطاق واسع في نصف الكرة الشرقي. وإذ كان الإسلام قادراً على الإبقاء على تضامن محلي وحتى عالمي مستقل عن أيّة مؤسسة سياسية معينة، استطاع جذب المهارات والعادات من المهاجرين من النيل إلى جيحون، وكذلك جلب المواهب والخبرات المحلية التي كان يتمتّع بها الذين تحوّلوا إلى الإسلام في كل مكان. وكان المسلمون مستعدين لبدء انتشارهم الكبير في الوقت الذي كانت الخلافة القوية تسير إلى الانهيار في القرن العاشر، بعد أن قوّضتها الأنماط الاجتماعية الجديدة التي تشكّلت في رحمها. وسرعان ما بلغ هذا الانتشار كل جزء، تقريباً، من نصف الكرة الشرقي، وإلى أبعد من الحدود الأصلية للخلافة وضاعف ثلاث مرات مساحة المنطقة التي سادها الحكم الإسلامي.

ولقد تعزّزت المرونة الاجتماعية من طريق ثقافة عالية متطورة، وقبل كل شيء كوزموبوليتية. وإذ انفتحت على إعادة تشكيلها، في صورة خلاّقة، خلال الانتقال إلى العربية (وفي ما بعد إلى الفارسية) فإن التقاليد الإيرانية ـ السامية المنطوية على ثقافة عالية، أعطت مجموعة غنية من الفنون والعلوم من دون انقطاع. ولم يستند ذلك فقط إلى بضعة تراثات إيرانية ـ سامية ـ بما في ذلك مقوّماتها اليونانية الأصلية ـ بل إلى كل ما بدا جاهزاً للانتقال إلى التقاليد الهندية وحتى الصينية. وهكذا ولفترة من الزمن أصبح علماء الفلك المسلمون، الذي استندوا ليس فقط إلى التراث البابلي واليوناني، بل أيضاً السنسكريتي، أساتذة علماء الفلك في كل مكان، من الغرب اللاتيني حتى الصين. وربما كان الصوفيون المسلمون الأكثر تطوراً، وعلى وجه التأكيد، ذوي عقل كوني، عقل كل الذين استكشفوا مكانة الوعي البشري في الكون. ويبدو أيضاً أنه كان للتقاليد الشعرية والتجريدية الفارسية قوة جاذبة كونية.

ولم يكن أي شيء من هذا مرتبطاً بنخب إكليريكية أو جماعات أخرى ذات وضع خاص. وإذ لم يكن حاملو ذلك التراث خاضعين لكنيسة أو طبقة، كيّفوا أنفسهم في طريقة لا تجعل وصول أفكارهم إلى الجميع يوجد فوضى فكرية. وقدّم القيّمون على الفقه المستمد من الشريعة، إضافة إليه، أنماطاً مقبولة في صورة عامة، وُجه نحوها الإنسان العادي الذي حُمل على التعلّم من دون أن يكون له بالضرورة أيّة خلفية عائلية أعدّته لذلك. وكانت هذه مسألة واقعية، وحتى عادية. وما كان يتّسم بالدقة أو ينطوي على مفارقة أو كان معداً مباشرة لفئة معينة كان يتم أخفاؤه عن العامة. وكان في استطاعة أي كان من أيّة خلفية كانت، أن يتعلّم مجموعة معينة من المعارف وذلك فقط إذا اعتبره أستاذٌ ما مؤهّلاً.

وثمة ما يدل على أن الإسلام والنمط الثقافي والاجتماعي الملازم له، لم يعززا الاتجاهات الدينامية في الشعوب السامية الإيرانية وحسب، بل إنهما جذبا مباشرةً وعلى نحو انتقائي، عناصر متشابهة معينة في الثقافة أينما كانت، وهي عناصر كانت أضعف في مواقعها الأصلية. ويبدو أنه كان للبوذية قوة جذب شعبية تنطوي على المساواة، وربما مركنتيلية في التقليد الهندي تشبه، بمعنى ما ، قوة جذب الاتجاهات التوحيدية الأقل أرستقراطية في التقاليد الإيرانية السامية. ويتكون لدى المرء انطباع بأنه، في السند والبنغال، وربما في أماكن أخرى من حوض جيحون إلى جاوا، ورث الإسلام الكثير من العنصر البوذي بين السكان الذين ربما حقق حاجاتهم الروحية والاجتماعية أكثر مما فعل التقليد البوذي الذي ظل مرتبطاً على الرغم منه، بآلهة الطبيعة والأشكال الاجتماعية السنسكريتية الأكثر أرستوقراطية.

بعد ذلك انتشر الإسلام في ثلاثة أنواع من المناطق. وهو اتبع في انتشاره معظم طرق التجارة الرئيسية على مسافات طويلة ـ خصوصاً حول المحيط الهندي عبر أوراسيا الوسطى وعبر الصحراء. وعلى طول هذه الطرق كان التجار ذوي أهمية خاصة ثقافياً، وهم مالوا إلى اعتناق الدين الإسلامي. وفي هذا النوع من المناطق ثبت أن المنافسين الفعليين الوحيدين كانوا أوروبيين غربيين أو صينيين فقط في مناطق محدودة. واتجه الإسلام كذلك بطريقةٍ تؤمن تبنيه في مناطق حدودية فتحت

لتوها أمام الحياة المدينية، حيث كانت تسود العبادات الضيقة والقبلية وحيث كان من المطلوب وعي ديني يعطي معنىً للآفاق الأوسع التي كانت تنفتح (غالباً ما كانت مثل هذه المناطق تتلاقى جزئياً بالأراضي الواقعة خلف السواحل التي تمر بها طرق التجارة): في حوض الصحراء الإفريقية والفولغا ونهر ارتيش، وفي الجزر الماليزية وفي مناطق هامشية كالبنغال وحتى يينان في الصين. وأخيراً فقد استطاع الإسلام أن يسود سياسياً واجتماعياً في بلدان معظم الحضارات القديمة: في قلب منطقة الثقافة السنسكريتية، شمال الهند وفي معظم المناطق القديمة للثقافة الهيللينية وشبه جزيرتي الأناضول والبلقان. وقد تم الفتح هناك أولاً ولم تأتِ الكوادر المسلمة إلا في وقت لاحق لتدعيمه وجعله غير قابل لأن يُقلب.

وبحلول القرن السادس عشر، وجد معظم المسيحيين الشرقيين والهندوس وشعوب النيرڤانا البوذية، أنفسهم محاطين بعالم مسلم شقت فيه المعايير الإسلامية طريقها إلى ممالك مستقلة مثل فيجا نيغار الهندوسية وصقلية النورمانية.

وإذا تكلمنا على نطاق أوسع، يمكن القول، استناداً إلى نقاط دينامية محددة فقط، أن دور الإسلام في التاريخ الأفرو ـ أوروأسيوي كان إقامة مؤسسات تمثل اتجاهات كوزموبوليتية داعية إلى المساواة، في الثقافة الإيرانية ـ السامية وتعطي للتطلعات المدينية والمجتمعية المرتبطة بالشهرة المركنتيلية، دوراً رئيسياً (ولكن ليس دور السيد فعلاً). وهو جعل انتشار التقاليد الإيرانية ـ السامية ممكناً في مختلف أنحاء نصف الكرة في ظل ولاء مشترك. وأخيراً فإن هذا النظام الاجتماعي شكّل الجزء الرئيسي من النطاق العالمي الأكثر اتساعاً والذي ترك أثره في المجتمعات الأخرى في نصف الكرة الشرقي، وهي مجتمعات لم تكن قادرة على تقديم بدائل مناسبة له إلا في أقصى الشمال الشرقي من البلدان الأفروأسيوية.

ولا يمكننا أن ننظر إلى الفترات الوسيطة من التاريخ الإسلامي، أي القرون الممتدة بين العام 945 (انهيار دولة الخلافة) والعام 1500 (صعود إمبراطوريات كبرى جديدة)، على أنها شهدت انحلالاً في هذه الإمبراطوريات بالرغم من إنهاء وضعها المركزي وعسكرتها. ويُظهر توسع قوة المجتمع الإسلامي في تلك القرون أنه

حتى من الناحية السياسية فإن النظام الذي لم يعد مركزياً كان ناجحاً على نحو غير عادي. ذلك أنه استجاب لحاجات عالم يزداد كوزموبوليتية. وكان هذا تطوراً فعلياً للاتجاهات الثقافية التي أنتجت الإسلام نفسه ومنصب الخلافة. وبسبب تطور الجماعات السابقة للاسلام بين النيل وجيحون، كانت دولة الخلافة العليا تعتبر فترة انتقال وتحول من الملكية الزراعية للساسانيين إلى نظام اجتماعي أكثر لامركزية كان متجانساً في صورة متزايدة مع المنطقة ومع القوة والإبداع اللذين ازدهرا في شكل خاص.

من الناحية الثقافية علينا ان نتردد في الكتابة عن الأشكال الأخيرة للفن أو الأدب الإسلاميين (خصوصاً الأدب الفارسي الذي كان أكثر سيطرة من الأدب العربي) أو عن التصورات والممارسات التي اعتُبرت منحطّة لأنها كانت تؤمن احتياجات مختلفة عن تلك التي اعتدنا على إجلالها. ويمكن الرد على هذا القول بأن الثقافة الإسلامية، وإن كانت أقل تجدداً مما كانت عليه في فترة سابقة، كانت أكثر نضوجاً وذات قيمة أكبر في تلك الفترات الأخيرة.

وهنا نأتي إلى التحقق من أن تأملات ابن عربي (1240) مثلاً، التي شكّلت نقطة انطلاق للكثير من جوانب التفكير في القرنين التاليين، لم تكن تقول بمبدأ غائي واحد كان يتم تصوره بل بتركيب ينطوي على حوافز أكثر قوة وإثارة، كان فيه الكائن البشري، كعالم صغير في كون ينطوي على معانٍ لا حصر لها، يعهد إليه بإمكانيات كبيرة في كل مجال من مجالات النشاط. ويمكن الافتراض بأن مزاجه المتسم بالتفاؤل والصرامة، ذلك المزاج الذي عرفناه في ريمون لول، قد يكون أسهم في شكل غير مباشر في توسيع أفق رجال مثل ذلك الرجل المعجب بلول، جيوردانو برونو، وبالتالي تفكير بيكون والغربيين المعاصرين. وعلى وجه التأكيد فهو أسهم في إيجاد موجة هامة من الجهود المنطوية على التفاؤل والهادفة إلى الإصلاح والثورة بين المسلمين أنفسهم، أواخر القرنين الرابع عشر والخامس عشر، عندما تم تحريض العناصر المدينية الأرستوقراطية التي وجدت بطلها الذي لا يرحم في تيمور (تيمورلنك، والذين تحدروا منه من الموهوبين فنياً، ممن وقفوا في وجه الثورة بعد تمرد القائلين بالنشوريات الألفية التي سيملك

فيها المهدي الأرض، والذين لم يكونوا كلهم غير عمليين)[1]. ولم يكن إشعاع الثقافة الفارسية في أواخر القرن الخامس عشر، الممثل في بلاط هراة الشهير في أفغانستان الحالية (التي تذكر المرء بفلورنسا خلال عصر النهضة الإيطالية الحديثة) تمثل «التعبير الأخير» بل تعبيراً مركزياً عن ثقافة كانت متسمة بالحيوية وتطورت في شكل طبيعي لتحتل مكانة عظيمة في القرن السادس عشر.

كان النظام الاجتماعي الإسلامي الذي نشأ من الخلافة مناسباً في صورة غير عادية كمجتمع مركنتيلي. ولكنه كأي نظام قوي عانى من ضعف مزمن، لكن الوضع المحفوف بالمخاطر لكل مؤسسة محلية أو الحكومة عامة كانت تقوضه عدم شرعيته في نظر المسلمين المؤمنين بالشريعة. وإذا قورنت الحكومات العسكرية بحكومات الصين أو بيزنطية أو حتى حكومات أوروبا الغربية، يظهر أنها كانت تتصرف في شكل كيفي ولا يمكن توقّع ما تقوم به. وكان لا يمكن لأشكال الاستثمار التي يقوم بها التجار أن تبقى بالرغم من وجود أوضاع معقولة، إلا أن الاستثمار كان موزعاً متحركاً. فالاستثمار الصناعي الذي تركز في مجال واحد والذي تطلب حماية حكومية ووضوحاً في الرؤية، لم يكن يحظى بالأفضلية. وفي أواخر الأزمنة الزراعية بدأت ظروف جديدة تفرض نفسها، الأمر الذي جعل ذلك الضعف أكثر بروزاً، وعندما وصلت المجمعات التجارية الأفرو ـ أورأسيوية إلى مداها وتعقدها في حدهما الأقصى، وعندما تطور تراكم التقنيات باطراد في أنحاء نصف الكرة كافة وانتشر تدريجياً فيها، غيّر على نحو بالغ الكبر الموارد التقنية في المنطقة كلها مقارنةً بالأزمنة السومرية. وحينئذ بدأ يظهر دور جديد، على الأقل في سونغ الصينية، للاستثمار الصناعي. وفي مناطق وحقول محددة بدأ الاستثمار

---

(1) جان اوبان في «كيف كان تيمورلنك يحتل المدن»، ستوديا اسلاميكا، المجلد 19 (1963) الصفحات 83 ـ 122، يُظهر الاتجاهات السياسية التي اعتمد عليها. مثل واحد من أمثلة عديدة عن الصوفية المنظمة في المناطق الوسطى لثورة القائلين بنشورية العصر الألفي، قام بدراسته ج. مود في «الكبروية بين السنة والشيعة في القرنين الثامن والتاسع للهجرة»؛ مجلة الدراسات الاسلامية (1961) الصفحات 61 ـ 142.

الصناعي يصبح عاملاً اقتصادياً محدداً للأنماط الاجتماعية مثل التجارة[1]. وبدأ كل من الغرب والصين يطرقان في شكل لا سابق له، باب المناطق الهندية ـ المتوسطية. وقد قام الغرب بذلك وحقق نتائج فعالة لأن تلك الأراضي كانت جديدة (في مكان ما بين امالفي وفلورنسا) ولم تكن قبلاً ذات أهمية كبيرة وإن كانت على أبواب درجات المناطق الأكثر قدماً. وقد حد الفرنجة من تجارة المسلمين وقوتهم البحرية لكنّ هاتين كانتا لا تزالان تتوسعان في كل مكان آخر.

على أنه لفترة طويلة، لم يكن لذلك سوى نتائج هامشية ففي وقت متأخر من القرن السادس عشر، كانت الشعوب الإسلامية، ككل، تتوسع. وقد نفترض أثراً مبكراً ما للتوازن الجديد الذي كان يبرز، عندما نرى أن الاتجاه نحو إلغاء المركزية في البلدان ذات الحكم الإسلامي، انقلب في 1500. وحوالي ذلك التاريخ قامت ممالك مركزية وبيروقراطية مزدهرة ليس فقط في منطقة جنوب شرق أوروبا (الإمبراطورية العثمانية المتمركزة في الأناضول اليونانية السابقة والبلقان) وفي منطقة الشمال الهندي (الإمبراطورية الهندية التيمورية) ولكن حتى في قلب الأراضي الإيرانية ـ السامية (الإمبراطورية الصفوية التي كانت تضم العراق أولاً ثم خلال بعض الأوقات لاحقاً). لكن رسوخ هذه الإمبراطوريات يمكن أن يؤخذ في عين الاعتبار لأسباب أخرى، خصوصاً لاستخدام سلاح البارود الذي تتطلب أعداداً كبيرة من الاختصاصيين وتقنية مستمرة في التحسن. ويبدو أن هذه الأسلحة طورت في سرعة متساوية في بلدان الحكم الإسلامي والمسيحي، من القرن الثالث عشر وما بعد. (الوثائق الغربية الأفضل بكثير تظهر أن الغرب سبق البلدان الإسلامية بعقدين من الزمن، لكن التطور برمته يمكن أن تظهر صحته في وثائق إسلامية داخلية)[2].

---

(1) روبرت م هارتول، في أطروحة دكتوراه في جامعة شيكاغو العام 1963، أوضح المدى الكبير للثورة الصناعية في سونغ، الصين. وهو بذلك ألقى الضوء على الظاهرة الثقافية التي تفتحت في تانغ وسانغ، الصين.

(2) بالنسبة إلى التطور في الجزء الخلفي من بلدان الحكم الإسلامي، مصر، انظر ديفيد ايالون =

وعلى أية حال فإن الامبراطوريات، كما رأينا نادراً ما كان يظهر عليها انحطاط بل إنها أخذت التطورات الثقافية الإيجابية في قرون عدة سابقة ونقلتها إلى أبعد، وخصوصاً إلى أصفهان عاصمة الشاه عباس الكبير في وعليكرة الإمبراطور أكبر في الهند. وقد أثرت امبراطورية أكبر، على نحو رائع، في الزوار الغربيين لازدهارها وبنيتها المدينية وإن كانت التحولات العظيمة في الغرب قد بدأت تشق طريقها في آخر حياة أكبر. وكل الأفكار المهمة التي بنى عليها أكبر امبراطوريته والتي أبقى عليها خلفاؤه لمدة طويلة، مثل عقائد صلح أي تول «المصالحة الكونية» كانت قد انتشرت بين المسلمين في القرنين السابقين، مع أنها لم تكن مصاغة قط على هذا النحو الكامل قبلاً، من قبل رجال مثل فايزي وأبو الفضل في زمن أكبر.

على أن المجتمع الأكثر تصنيعاً في الغرب كان بدأ حتى في ذلك الحين، تحولاً داخلياً آخر أدى، بحلول آخر القرن الثامن عشر، إلى القضاء على كل القواعد الأكثر قدماً للحياة التاريخية في المجتمع الأفرو ـ أورآسيوي. وحتى تلك النقطة كان مستوى القوة الاجتماعية في الأراضي المدينية الأفرو ـ أورآسيوية قد تقدم بخطى وئيدة عبر نصف الكرة الشرقي. وكانت المصادر التقنية للأسبان والعثمانيين والصينيين في القرن السادس عشر، قد نقلت عن السومريين القدامى ـ أو الأزتيك ـ وسمحت لأي واحدة من هذه القوى بأن تطغى على مجتمع أقل تطوراً. ذلك أن التطور كان متقطعاً في صورة بالغة. وفي ظروف العصر الزراعي كان يمكن الإبقاء على التوازن، إذا استطاعت أية كتلة ثقافية اللحاق بكتل أُخرى، خلال أربعة أو خمسة قرون. ولكن في القرنين السابع عشر والثامن عشر تسارعت خطى التغير في شكل هائل داخل واحدة من هذه الكتل الثقافية. فما حدث في أوروبا المسيحية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حدث ولا شك نتيجة الدور المتزايد للاستثمار الصناعي هناك والذي كان قد بدأ في وقت سابق. وهو كان بمثابة حدْس بالتفتح الخاص أيام النهضة وحركة الإصلاح. ولكن حتى التفتح لم يتخط حدود البلدان المستندة إلى الزراعة، ضمن نطاق العمليات التاريخية التي

= «البارود والأسلحة النارية في الدولة المملوكية» (لندن: مالنتاين، ميتشل 1956).

سادت منذ العصر المحوري، وحتى منذ سومر. فهو لم يعد باعثاً على التجديد مثل حالات التفتح السابقة التي حدثت في العصر المحوري، في كل مكان، أو في زمن غبتا أنديا أو الخلافة الإسلامية وتانغ وسونغ الصين. وهو كذلك لم ينقل الشعوب الغربية إلى مستوى من القوة أعلى بكثير مما كانت بلغته كتل ثقافية أخرى، بالرغم من أنه كان للأوروبيين، هنا وهناك، ميزات مؤقتة، أو مثلما فعل المسلمون في وقت سابق.

ولكن في نهاية القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر ظهر نمط من الاستثمار (بالنسبة إلى زمنه وأمواله) في مجالات تخصصية تقنية واسعة النطاق وذات اعتماد متبادل. نمط سيطرة بادىء ذي بدء، على القطاعات المهمة كالعلم والصناعة، وسرعان ما ترك أثره في المجتمع الغربي ككل. وجاء اعتماد الطرق التقنية في المؤسسات، وهو كان متقطعاً قبلاً، (ومألوفاً في أوروبا وأمكنة أخرى) ليصبح بالتالي ذاتي الدفع وليفضي إلى تسارع خطى التغير الاجتماعي على نحو جذري، في كل الحقول التي كانت تستطيع أن تفيد من ذلك الاعتماد المتبادل والواسع النطاق والذي يستلزمه مجال التخصص التقني. وحينما بدأ اعتماد التقنية أدى ذلك إلى ارتفاع حاسم في مستوى القوة الاجتماعية المتاحة للغربيين. وكان هذا الارتفاع يتم بخطى أكثر سرعة على الدوام[1].

هذه الظاهرة ـ التي بدأت ليس حوالي 150 بل حوالي 1600 ـ هي التي ميزت الغرب عن بقية الجنس البشري المقيم في مدن مثلما فعلت المجتمعات الدينية في تميزها عن الشعوب القبلية قبل تحررها. وإذ أصبحت هذه الظاهرة فعالةً في الغرب كانت لها آثار مماثلة في بقية المجمع التجاري والتاريخي في المنطقة الأفرو ـ أوراسيوية المدينية التي كان الغرب يشكل جزءاً لا يتجزأ منها. ومن البداية كان الأثر مسألة قوة نسبية: فإذا لم تخضع كتل أخرى للتحولات نفسها في الوقت ذاته

(1) بحثت اعتماد التقنية هذا على نحو أكثر تفصيلاً في «التحولات الغربية الكبرى» (شيكاغو تو داي/ خريف 1967) الصفحات 40 ـ 50.

تماماً، كان عليها أن تبقى بلا أمل في الصف الخلفي. ذلك أنه قبل أن تتحول هي نفسها لم تكن تستطيع حتى السير بالخطى المطلوبة للتجديد. لكنها لم تكن متروكة في الخلف وحسب.

وبدت منافسة السلع المنتجة بطرق تقنية في الغرب صعبة على نحو متزايد بالنسبة إلى الحرفيين المحليين. وكان هذا بحدِّ ذاته، بمثابة شؤم على مجتمع كانت تلعب فيه المصالح المركنتيلية دوراً بمثل هذه الأهمية[1]. وقد آلت المستويات العليا للطبقات البورجوازية أولاً، إلى الزوال وقُضي معها على البنية الاجتماعية المتوازنة. ومن الناحية الفكرية كانت الآثار مؤكدة؛ فبحلول القرن الثامن عشر، كانت قبضة من ألمع العقول استند إليها التقدم، تكتشف أن الطب وعلم الفلك والعلم في الغرب قد تخطت بكثير ما كان يمكن للتقليد الإسلامي أن يعطيه. وهي اكتشفت أيضاً أن التقدم الجديد كان يعتمد على الاستثمار في مجالات تخصص متعددة خصوصاً «مجال صنع المعدات» والتكنولوجيا التي اعتمدت عليها ـ والتي لم تكن متوافرة لغير الغربيين ـ. وحدث مزيد من التقدم لا يمكن حصره في التقاليد القديمة. لكن اعتماد التقاليد الجديدة كان مستحيلاً. فالإبداع الفكري والاقتصادي قضي عليه على نحو غير متصوَّر.

عند تلك النقطة، في آخر القرن السادس عشر، زال الأساس البيئي والتاريخي لعظمة وإبداع الصيغة الإسلامية من الثقافة الإيرانية ـ السامية. إذ انها لم تستجب للحاجات الاجتماعية لعالم يصبح، بصورة متزايدة، كوزموبوليتياً على أساس مركنتيلي، بل إنها واجهت عالماً متحولاً كانت كوزموبوليتيته مبنيةً على أسس جديدة تماماً. وإذ أصبحت المجتمعات غير الغربية عاجزة عن عزل نفسها، فإن مكانة معظمها ضعفت وسادتها أوضاع أخرى. وفي القرن السادس عشر كانت الشعوب الإسلامية، إذا نظرنا إليها كمجموعة، في قمة قوتها، ولكن

---

(1) كتابات غونر مايردال حول التناقض بين «الاجتراف الخلفي» و«الامتداد» والمتعلقة بالاستثمار المتزايد في أية منطقة، هي بمثابة تعريف لا يقدر بثمن بوضع المجتمعات غير الغربية خصوصاً منذ الثورة الصناعية.

في آخر القرن الثامن عشر أمست مغلوبة على أمرها. وقد تم تدمير الإمبراطورية الصفوية وحتى الإمبراطورية التيمورية في الهند عملياً وانتاب ضعف باعث على اليأس، الإمبراطورية العثمانية. ولم يكن ليعوض عن هذا الضعف بواسطة تطورات داخلية تحدث بالخطى القديمة، بل إن ذلك استدعى تدخل الغرب الذي حدث على نطاق كبير مباشر وغير مباشر. بحلول مطلع القرن التاسع عشر وإن لم يكن في ذلك ما يعزي، حتى القوى غير المتوازية، فإن ثروة وثقافة الصينيين قد آلت إلى المصير نفسه[1].

لذلك فإن مصير الحضارة الإسلامية ليس مثالاً عن قانون بيولوجي يقضي بأن على كل عضو أن يزدهر ثم ينحطّ. فالحضارة ليست بنيةً عضوية. بل إن هذا المصير يقدم نموذجاً لمبدأ اقتصادي يفيد أن مؤسسة ما ناجحة تعد بالكثير فيما يتعلق بنوع واحد من التفوق، متكيف مع نوع واحد من الفرص، قد يُقضى عليها عندما يؤدي حدوث ظروف جديدة إلى أنواع أخرى من الفرص، ربما كنتيجة، أي إلى التفوق نفسه الذي تم استغلال الفرصة الأولى معه.



(1) مزيد من التفاصيل عن وضع المسلمين المعاصرين في «التحديث والتراث الإسلامي: معضلات أفراد معنيين بالتاريخ الحديث»، دراسات اسلامية، جريدة المعهد المركزي للبحوث الإسلامية، كراتشي، المجلد 1 (1962) الصفحات 89 ـ 129.

التحوّل الغربي الكبير(*)

مارشال هودجسون

التحوّل الغربي باعتباره حدثاً عالمياً

بين سنتي 1600 و 1800 للميلاد، على وجه التقريب، شهدت أوروبا الغربية تحوّلاً ثقافياً عاماً أسفر، في ذروته، عن حدثين متزامنين، بشكل أو بآخر هما: الثورة الصناعية التي حقّقت تطوراً تقنيّاً متخصّصاً كان من جرّائه أن تبدلت، على نحو حاسم، القناعات المسبقة لعملية الإنتاج الإنساني؛ والثورة الفرنسية التي أوجدت مناخاً متجانساً أدّى إلى استنباط مبادىء غير مألوفة على مستوى العلاقات الاجتماعية الإنسانية. غير أنّ هذين الحدثين لم يشكّلا، في حد ذاتهما، مسألة التحول التي أثرتها؛ فهذان لم يتعدَّ كونهما نتيجتين مبكّرتين هما الأكثر بروزاً على صعيد التحوّل المذكور. وفي الواقع، كان لهذا التحول مؤثرات أبعد نفاذاً ليس بين الأوروبيين فحسب، بل في كل أرجاء العالم، لم تنجلِ معالمها كاملةً بعد؟ ومع ذلك سنعالج بعضها في سطور لاحقة. وإذا ما نظرنا إلى المسألة من زاوية انتشار هذه المؤثّرات حول أرجاء العالم، وخصوصاً في اتجاه الشعوب الإسلامية، فإننا سنقع على نتيجة مباشرة تدخل في حيّز اهتمامنا، تتمثّل في أنّ الشعوب الغربية (بمن فيها الروس) وجدوا أنفسهم في حوالى سنة 1800، في موضع يمكنهم من إحراز سيطرة ساحقة على سائر شعوب العالم، وخصوصاً المناطق التي يسود فيها الإسلام. ويمكن القول إنّ الجيل نفسه الذي عايش الثورتين الصناعية والفرنسية، كان شاهداً

(*) ترجمة لمقالٍ بعنوان The Great Western Transmutation عن: Marshall G.S. Hodgson: Rethinking World History. Essays on Europe, Islam, and World History. Edited, with an Introduction and Conclusion, by Edmund Burke III, 1993.

على حدث يكاد يكون منقطع النظير كسابقيه، وهو نشوء السيطرة الأوروبية على العالم.

وفي كل الأحوال، لم يجد الأوروبيّون أنفسهم، وقتئذ، وقد تبوّأوا موقعاً يمكّنهم من إلحاق هزيمة عسكرية بأي قوة واجهتهم فحسب، فقد كان بمقدور تجارهم، في الوقت نفسه، أن يبزّوا نظراءهم في الإنتاج والتجوال والتسويق. كما كان بمقدور أطبائهم أن يتفوقوا على نظرائهم في إظهار مهارات علاجية أفضل، وعلى نحو مماثل، كان باستطاعة علمائهم أن يُلحقوا السخرية بزملائهم غير الأوروبيين. ومهما يكن، لم يكن من شأن السيطرة الأوروبية، وقتئذ، أن تعني إخضاع العالم للحكم الأوروبي المباشر، ذلك أنّ جزءًا يسيراً من جغرافية العالم، في بداية تلك الحقبة على الأقلّ، قد جرى إخضاعه من قبل الجحافل الأوروبية. وما يهمّنا أن نشير إليه، في هذا السياق، هو أن كلتا الفئتين من المناطق (أولاهما التي خضعت لاحتلال استيطاني أو كولونيالي، وثانيتهما التي حافظت على استقلالها بعيداً عن دائرة الاحتلال) سرعان ما استُقطبت لمصلحة نظام تجاري وسياسي عالمي واسع النطاق جرى نسج قواعده بما يخدم الأوروبيين ومستوطنيهم وراء البحار. وحتى تلك المناطق التي بقيت «مستقلّة»، فإنها استطاعت الإبقاء على حكمها الذاتي المحلي إلى الحدّ الذي يمكّنها، فقط، من توفير الحدود الدنيا المستقرة ـ ممّا يمكن أن نطلق عليه ذلك النموذج من «النظام والقانون» الدوليّين ـ للتجار الأوروبيّين والإرساليات الأوروبية والسيّاح الأوروبيين وفقاً لما اعتاد عليه هؤلاء الأخيرون في أوروبا. وهكذا دأب الأوروبيون، وقتئذ، على التبجّح، بحرية، بموقعهم المتميّز وإظهار طرائقهم المادية والثقافية المترفة، على غير مثال، أمام شعوب الأرض. (ولو حدث أن سارت الأمور، على نحو مغاير، لوجدت القوى الأوروبية، عندئذ، أنّ ثمّة ما يجبرها على التدخّل؛ وقد جرت العادة لدى كلّ من هذه القوى أن تحقّق نجاحاً مؤكّداً في ما لو قرّرت أن تستجمع قواها، لهذا الغرض، على نحو مركّز). وفي هذا السياق، أدركت الشعوب وجوب ملاءمة حكوماتها وفقاً لنظام سياسي دولي تتحكّم به أوروبا المعاصرة؛ كما أيقنت، في الوقت نفسه وهنا الطّامة الكبرى، أن لا مفرّ من توجيه اقتصاداتها

على نحو لا يتعارض مع المنافسة الحادّة التي فرضتها أوروبا بثقلها الصناعي المكثّف؛ وقد أقرّت، في نهاية المطاف، بجدوى ملاءمة استشرافها الذهني بما يتفق مع تحديات العلم المعاصر كما يُدرّس في أوروبا. وفي الواقع كان وجود الأوروبيين، في حد ذاته، أمراً كافياً يبعث على الإحساس بحجم قوتهم المستجدّة.

وبمقدورنا، في هذا الإطار، أن نخلص إلى القول بأن الأوروبيين (بمن فيهم أولئك المنتشرون في ما وراء البحار) كانوا، بحلول سنة 1800، قد بلغوا، على نحوٍ حاسم، مستوىً من «القوة الاجتماعية» أعلى مرتبة من أي مثيل له في العالم. (يُشار إلى أنّ الموقع الاستثنائي للأوروبيّين في القرن الثامن عشر وما ترتّب عليه من تنظيم لتراكم رأس المال، قد دلّ، في ذلك الحين، على مرحلة متقدّمة من هذه الصيرورة الاجتماعية). ومن ناحية أخرى، قد يبدو الأوروبيون، على صعيد فردي، أقلّ ذكاء وإقداماً وإخلاصاً من نظرائهم في مجتمعات أخرى، غير أنهم سرعان ما أظهروا قدرة ـ بعد أن خضعوا للتعليم وانتظموا في المجتمع ـ على التفكير والتصرّف، كأفراد ينتمون إلى منظومة محدّدة، أكثر فاعلية من مثيلتها لدى أفراد آخرين في مجتمعات أخرى. وتجدر الملاحظة أنّه كان باستطاعة المؤسسات الأوروبية كالشركات مثلاً أو الكنائس أو الحكومات، على نحو مؤكّد، أن تجنّد مستويات من النفوذ الفكري والاقتصادي والاجتماعي ذات نظام يختلف عن تلك التي كان بمقدور أكثر الشعوب ثراءً وقوة تجنيدها في المجال نفسه. وقد يكون سابقاً لأوانه أن تعزى تلك المستجدّات في أوروبا إلى أسباب معيّنة بمجرّد الاعتقاد أنّ التقدّم كان عنواناً لتلك المرحلة. فكلمة «تقدّم» تنطوي على حكم أخلاقي، تقابلها كلمة انكفاء؛ وعلى سبيل الاستطراد، فإنها تتضمّن، في معناها، حركةً تتقدّم في اتجاه هدف ما، أو على الأقل تشير إلى أنّ هذا التقدّم يتوخّى اتجاهاً محموداً. وفي هذا الإطار يمكن إثارة هذه المسألة من زاوية الاستفسار عن الملامح التي تعني تغيّراً نحو الأفضل، أو تلك الملامح التي تعني تغيّراً نحو الأسوأ، على نحو مماثل. إن ما يعنينا، في هذا السياق، لا يندرج في خانة «التقدّم» العام الذي لا يُستبعد حصوله، بل ذلك الصعود الحاسم الذي كان قد طرأ، فعلاً، على مستوى القوة الاجتماعية، سواءٌ للأفضل

أو للأسوأ. وسنقع على أهمية هذه المسألة عندما نقترب من محاولة فهم استجابة الشعوب الإسلامية حيال ما جرى في الغرب.

وفي الواقع، كان ثمّة نزعة بين الأوروبيين (ومن بينهم الأميركيون) ظلَّت سائدة حتى وقت متأخر جداً، على الأقلّ، جعلتهم يتشبثون بهذه الحقيقة الاستثنائية على نحو لا يقبل الجدل. (وبالمثل، اعتبر مسلمون كثر ـ قبل أن يصبح التحول الأوروبي أداةً معوقةً على هذا الصعيد ـ أنّهم يستحوذون على تفوق طبيعي في مؤسساتهم الإسلامية التي ستجعلهم يسودون على سائر المشركين، آجلاً أم عاجلاً). وقد تساءل هؤلاء الأوروبيون، باستغراب، عن الأسباب التي حدت، في السنوات الأخيرة، بمختلف الشعوب «المتخلّفة» إلى التململ بعدما كانت مستغرقةً في سكون ثابت طوال قرون عدّة. وجعلوا يعبّرون عن هذا الاستهجان بسؤال مفاده: كيف استطاع الأوروبيون، في المقابل، أن يتبوّأوا موقعاً فريداً في العالم في فترة قصيرة، نسبياً، تجاوزت قليلاً القرن الواحد. وبناءً عليه، وفي ما يتعلّق بمسألة انتشار التأثيرات الأوروبية على أوسع نطاق عالمي، لا بدّ من صوغ السؤال المركزي على الشكل المحدد التالي: ممّا استمد الأوروبيون قوتهم الساحقة هذه خلال مرحلة زمنية معيّنة؟

وفي أي حال، لقد عمدت إلى إدراج التغيّرات الثقافية التي استجدّت في أوروبا بين سنتي 1600 و 1800 وأدّت إلى هذا التصاعد في القوة الاجتماعية تحت عنوان عريض هو: «التحوّل». ولست أرمي، في هذا الشأن، إلى إثارة مسألة التناظر البيولوجي الوثيق. ومع ذلك، فإن التغيرات، بالقدر الذي أدّت فيه إلى هذا النهوض في القوة الاجتماعية، شكّلت، في الوقت نفسه، وحدةً متشابكة، على نحو مميّز، يمكن مناقشتها، بحذر موضوعي، على أنّها حدث مفرد رغم تشعّباته الواسعة والمعقّدة. وفي الواقع، يمكن القول إن هذا الحدث، بعد أن مضت تلك الحقبة التاريخية في سبيلها، كان ذا وقع مفاجىء نسبياً؛ كما أن المتغيرات الجوهرية كانت ذات منحى تأسيسي بمعنى أن تأثيراتها لم تكن مقصورةً، فقط، على النواحي الاجتماعية والثقافية، بل تعدّتها إلى القناعات الأولية لكل التطورات اللاحقة على المستويين الثقافي

والاجتماعي. وهكذا، فقد بدا أن أحداثاً تاريخية كهذه، كان من شأنها، إذا ما وقعت، أن توجد نهجاً، في نواحٍ حياتية معيّنة، مغرقاً في أَسبقيته.

إنّ ما حصل، على هذا الصعيد، يمكن مقارنته بتلك الحقبة الممتدّة على مساحة آلافٍ عدةٍ من السنين قبل الميلاد، من حيث كونها مزيجاً متآلفاً ـ على مستوى العناصر المهيمنة لمجتمعات محددة ـ من الحياة الحضرية وتعلّم القراءة والكتابة وسيادة نظام اجتماعي وثقافي معقد، نصطلح على تسميته بـ «الحضارة». ويُشار إلى أنّ الجماعات «المتحضّرة»، وهي تلك التي احترفت الزراعة، بدءًا من السومريّين على نحو محتمل، وجدت أنها ترتكز إلى قوة اجتماعية أعلى منزلة من تلك التي كانت تتمتّع بها تجمعات زراعية أخرى، ناهيك عن القبائل التي كانت دائمة السعي إلى جمع غذائها. ولم يكن ليمضي زمن طويل، وقتئذ، قبل أن تنجلي الأمور عن استتباب نموذجٍ من الحياة الحضرية أخذ يتوسَّع، تدريجياً، على المستوى السياسي، أولاً، ثم ثقافياً، في نهاية المطاف. ويبدو أن ما حدث في سومر (في تلك الأزمنة السحيقة) سرعان ما قُيّض له أن يتحكّم بمصير القسم الأكبر من المجتمعات الواقعة إلى النصف الشمالي للكرة الأرضية، إلى درجة أن الشخصية التاريخية التي كانت عائدة إلى تلك المجتمعات ذات المنحى الزراعي قد تعرّضت لتحوّلات عميقة جعلتنا نعتبر، في بعض الأحيان، أن ما جاء قبلها يُعزى إلى مرحلة ما قبل التاريخ. فقد أخذت هذه الأخيرة، على سبيل المثال، تتقدّم بقفزات مذهلة يصحّ القول معها إن ما كان يحتاج، من قبل، إلى آلاف من السنين ليحدث نمطاً معيّناً من التغيير، أصبح لا يستغرق، من بعد، سوى قرون قليلة. وعلى نحو مماثل، فإن طبيعة التحوّلات التي كان يستغرق تحقيقها مئات من السنوات في الأزمنة الزراعية، قبل التحوّل الذي طرأ على الغرب، أصبح يستغرق، بعده، عقوداً قليلة.

وفضلاً عن ذلك، وبينما كانت الحضارة تظهر في واحدة أو أكثر من المجتمعات الزراعية لتنتشر، بعد ذلك، في اتجاه الحيّز الأكبر من الكرة الأرضية، فإنّ ذلك النموذج الحياتي المستحدث لم يكن ليظهر في كل مكان

بين سكان المدن في الوقت نفسه، فقد كان ظهوره مقصوراً، أولاً، على منطقة محددة هي: أوروبا الغربية لينطلق من هناك في غير اتجاه. وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن هذه الطرائق المستجدة لم تكن نتيجة الظروف التي سادت في أوروبا الغربية، بدليل أن الحياة الحضرية الأولى غير الأمية كانت لتبدو أمراً متعذراً وقوعه لولا ذلك التراكم الذي صنعته شعوب كثيرة متعددة بعاداتها الاجتماعية وابتكاراتها التي لا تُحصى ولا تُعدّ. وبالمثل، فإن التحوّل الثقافي الحديث يفترض مساهمات تُعزى إلى مختلف الشعوب المدينية في النصف الشرقي للكرة الأرضية. وفي الواقع، لم تكن كل المكتشفات والابتكارات التي تُنسب إلى سائر الشعوب ضروريةً وحدها فحسب (علماً أن أكثرها أهميةً وأسبقيةً لم يظهر في أوروبا)؛ فقد كان ضرورياً، أيضاً، توافر مناطق واسعة، تتميّز بحشودات سكانية ذات توجه حضري مكثّف، نسبياً، يقوم في ما بينها تقاطع على مستوى وجود شبكة تجارية متداخلة، إقليمياً، كان من نتيجتها تكوين السوق العالمي الواسع الذي تشكّل، تدريجياً، في النصف الشرقي من العالم حيث كان بمقدور الأوروبيين أن يصنعوا ثرواتهم ويحققوا إبداعاتهم.

التقنية والمجتمع: السمات المؤسساتية الحاسمة لعملية التحوّل

عند هذا الحد، ينبغي علينا أن نأخذ في الاعتبار ما حصل في الغرب الأوروبي نفسه؛ فعلى الرغم من أن هذه الأحداث قد أُشبعت تحليلاً مراراً وتكراراً، غير أنّ مقاربتها، على النحو الذي تمّت به، لم تُبنَ على أساس من توخّي نظرة ثاقبة إلى التاريخ على مستوى صيرورته العالمية، فقد اكتفت، على نحو مبدئي ودائم، باعتماد وجهة نظر تعود إلى الماضي الأوروبي بتجلّياته المحلية. وفي أي حال، يمكن تحديد التحوّل الغربي (وفقاً لمقاصدنا ذات التوجّه التاريخي العالمي) بأنه ينطوي، جوهرياً، على تحولات ثقافية في ميادين ثلاثة رئيسية: الاقتصادي والفكري والاجتماعي. ففي الحياة الاقتصادية، طرأت زيادة ضخمة على الإنتاجية (تُعزى إلى استخدام تقنيات حديثة وُضعت قيد التنفيذ من خلال ضبط مكثف للإنتاج الذي يقوم على مراكمة رأس المال وإيجاد الأسواق الاستهلاكية الواسعة) بلغت ذروتها في نشوء «الثورة الصناعية» ومن ثم «الثورة الزراعية» على نحو متلازم. وعلى

مستوى الحياة الفكرية، برز العلم الاختباري الجديد، من كبلر وجاليليو وما بعد، وبصورة أشمل استقلالية البحث الفلسفي، مما أدى إلى تعميمها في التنوير. وعلى المستوى الاجتماعي، توقفت امتيازات المِلْكية القديمة، والسيطرة واستبدلت ببروقراطية برجوازية، أو القوة التجارية التي ترافقت مع الثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية وتأثيرهما على أوروبا.

في كل هذه المجالات، فإن التغيرات التي تعتبر حاسمة، من خلال استشراف المستوى الغربي للقوة الاجتماعية، في العالم كله، يمكن ردّها إلى فترة لا تزيد عن قرنين. ففي القرن السادس عشر، بوجه عام. كانت ملامح التماثل في المجتمعات المسكونية ملحوظة تماماً: وبرغم الشفافية العامة للغرب المصاحبة للنهضة، كان الأوروبيون الغربيون سياسياً دون الامبراطورية العثمانية، وكان المسلمون لا يزالون، على الأقل، متكافئين معهم تجارياً في معظم أرجاء المعمورة. وثقافياً أيضاً، كان المسلمون في أبهى فترات تألّقهم. هذه الحقيقة في التاريخ العالمي، تعكس حقيقة التاريخ الأوروبي التي لم تكن أنوار النهضة في ذاتها، قد أزالت حدود المستوى الزراعي للمجتمع. ولكن التغيرات البارزة كانت آخذةً طريقها مع نهاية القرن السادس عشر. وفي نهاية القرن الثامن عشر، كانت كل تلك التغيرات قد اكتملت، على الأقل فيما يتصل بمجالات معينة، في أمكنة معينة ـ شأن الفيزياء الفلكية في الغرب، أو إنتاج الأقمشة القطنية في إنجلترا، مثلاً. وبموازاة ذلك، كان المجتمع الإسلامي قد شمل أرضاً مثل البنغال.

إن مجرَّد إدخال النهضة في التحول الحقيقي نحو الحداثة، وعدم اعتبارها حلقة من الظروف التي سبقتها، إنما يزيّف الصورة من وجهة نظر عالمية التاريخ، وكذلك، فإن توسيع الفترة الحادة، إلى ما وراء القرن الثامن عشر، إنما يؤدّي إلى التباس في المراحل للآثار المتداخلة لأيّ حدث حاسم، مع الحدث العالمي تاريخياً نفسه. كانت التغيرات المتلاحقة ذات أهمية كبيرة؛ كإدخال الكهرباء لاحقاً كمصدر أساسي للطاقة، مثلاً، أو نظرية النسبية في الفيزياء! أما بالنسبة لطبيعة التغير التاريخي، فقد ظلت على النّسق الحديث للتطور الذي أسِّست

دعائمه حوالي السنة 1800. وعلى أية حال، فإن تحولات القرنين السابع عشر، والثامن عشر هي التي أسهمت في التمييز القاطع بين الغربيين وبقية البشر.

ما هي العلاقة بين كل هذه التغيرات، لكي تحتِّم أن تحصل كلها دفعة واحدة؟ ما الذي هيأ لكل هذا التحول الشامل، المفاجىء نسبياً، في المجتمع لكي تتحقَّق هذه النتائج المذهلة؟ من الواضح أن التغيرات كانت متداخلةً تماماً، ومستقلة في الواقع. ومهما يكن من أمر، لم يكن ذلك دائماً بمعنى أن التغيرات الخاصة في مجال معيَّن لم تكن مبنيةً على التغيرات الخاصة في مجال آخر (فالتقدم العلمي والصناعي كانا يسيران جنباً إلى جنب مع اتصال تصوري نسبياً، فحسب)، بل إن كل التغيرات تفترض توفر روافد اجتماعية مشتركة، وحتى أنماط سيكولوجية مشتركة من التوقع.

لأغراض تاريخية، ينبغي على المرء أن يحلِّل التحول الكبير، كحدث، أو عملية تاريخية لا لمجرد قيام دولة جديدة، أو عصر ثقافة إنسانية، ولكن قلّما قامت مثل هذه المحاولات. سكومتر، يحوّل بنجاح، ما كان حتى بالنسبة للماركسيين مرحلة الرأسمالية الثابتة للمجتمع، إلى توازن معقَّد، وحقيقي، وذي أبعاد منظورة. في مثل هذا المنظور، فإن تحليل السوق الرأسمالية من قِبَل الاقتصاديين البرجوازيين التقليديين، وكأنه شرط يتركز بصورة أساسية على توازن مفترض، لا يقوم في جو حقيقي، وغالباً ما يكونون بصدد تحليل توازنات قصيرة الأجل في عملية هي بحد ذاتها التي تخلق، وتعدّل السوق الذي يصبون إليه.

ومن خلال هذا المنظور، فإنّ دراستي مقصّرة مرّتين. لقد تناولت التحوّل أوّلاً كانتقال من حالة إلى أخرى، وباعتباره اكتمل بجيل 1789، عندما تم إنجازه في النّواة في مجالات معيّنة، وفي أمكنة معيّنة. وعلى المدى الطويل، ينبغي أن يتمّ تناوله كعملية كاملة فقط من خلال منظور اليوم الذي تصبح فيه كل المجالات ذات العلاقة بالحياة الاجتماعية، وكل أجزاء العالم محكومة بالتقنية، إذا ما جاء مثل ذلك اليوم. من هذه النّقطة الأولية، يبدو أن القرنين السابع عشر، والثامن عشر مجرّد بدايات، مع احتفاظ كلّ منهما بخصوصيته المتميّزة. وعلى أية حال، فإنني

في الوقت الحاضر، لا أستطيع أن أغامر بافتراض توفّر مثل هذا المنظور.

وهكذا، فإنّ كثيرين قد رأوا في التحوّل تعبيراً، في عدة مجالات، عن تغيّر أساسي شامل واحد: تغيّر ممّا يدعى مجتمع «تقليدي» إلى ما يدعى مجتمع «عقلاني». في المجتمع «العقلاني» تتحدّد الاختيارات بأقلّ تقيّد بعادات الأسلاف، وبأكبر قدر من الحسابات العملية للفائدة المباشرة. ولذلك، فإنّ الأشخاص سيمنحون مكانة، وصلاحية أقل على أساس المولد والروابط العائلية، وأكبر على أساس الكفاية الفعّالة كأفراد. وسيطغى التنظيم الفعّال على الترتيبات العائلية، والأبوية، كما سيصبح تعيين العلاقات الاجتماعية وفقاً للحالة القانونية، بدلاً من الانتماءات الشخصية والولاءات الخاصة. الإنتاجية المباشرة ستقدّر عالياً فوق الاستمرارية في الماضي، ويصبح الناس أقلّ تردّداً نحو التغيير، إذا ما تبيّن أنّه مثمر، ويُرافقه تحسّن عملي دائم، ولو على حساب ما كان مقدّراً من قبل ـ وذلك لن يكون مرحّباً به «كتقدّم» فحسب، وإنّما باعتباره حالة اجتماعية طبيعية! وعندما ترسّخت «العقلانية»، وتمّ قبول التجديد كشيء عاديّ، توالت كل التحسينات الاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية بصورة طبيعية.

مثل هذه النقلة حصلت في التحوّل. لكنّ هذا التغيّر لم يكن حادّاً، كما يفترض غالباً، لأنّ الحقيقة هي أن الصورة القياسية لمجتمع «تقليدي» صورة غير واقعية، بل وخرافية. فكما رأينا في بحث طبيعة التقليد الثقافي، حتّى في مجتمع «بدائي»، تتلازم التقاليد الثقافية مع التقدّم بصورة دائمة لكي تظلّ قابلة للنّمو ـ لأنها ينبغي أن تستجيب دائماً لحاجة قائمة، على أن لا تصطدم بأي قدر من العراقيل السلفية!

وفضلاً عن ذلك، فإنّ العقلانية المشار إليها، بمعنى أنّ الحسابات الخاصّة التجديدية، وغير الشخصية المسمّاة «عقلانية» في الصّناعة، هي شأن نسبيّ. ومعظم المجتمعات التي هي في حدّ المستوى الزراعي، يمكن تصنيفها «عقلانية» بهذا المعيار النسبيّ، مقارنة مع المجتمعات «التقليدية» نسبياً حتى الأكثر إيعازاً في الأمية منها. وبصدد «العقلانية» ببساطة، فإنّ نوع الإنتقال

الذي حصل في التحوّل، هو عينه الذي قد حصل، على مستوى أو آخر، مرّة بعد أخرى في التاريخ ـ ليس مع قيام المدن فحسب، وإنّما في كلّ ازدهار ثقافي وحتّى، على نطاق أضيق، كلّما برز تقليد ديني أو سياسي. في كلّ أمثال هذه الأزمنة، كانت تعزّز الحسابات التجديدية، المستقلّة، وتتراجع العادات التقليدية بصورة مضطردة، (لكن ليس بالضرورة أن تكون العقلانية الإنسانية كذلك). أضف إلى ذلك، فإنّ بعض الاتّجاهات المماثلة كانت مترسّخة بصورة عامّة من خلال إدخالها مؤسّساتياً في الحياة الاجتماعية المتعاقبة، ولا سيّما في المجتمعات الأكثر كوزموبوليتية.

وهكذا، فإن الإسلام وقد كان أكثر كوزموبوليتية في الفترات الإسلامية ـ الوسيطة من الغرب، حمل مزيداً من الحسابات العقلانية، والاجتهادات الخاصة في مؤسساته. وبالفعل، فإنّ أكثر الانتقال من «التقليدية» إلى «العقلانية»، الذي كان في أوروبا جزءًا من «التحديث» للتحوّل قد قرّب الغرب لما كان مؤسساً من قبل في التقليد الإسلامي. (ويصح هذا، على وجه الخصوص، بالنسبة للتطوّرات «المعاصرة» التي كانت قد بدأت في النهضة، وتدلّ على أن «العصرنة» إنّما بدأت آنذاك). إنّ إسقاط الاعتبار عن الحقد الأرستقراطي لصالح الحركة الاجتماعية الأعظم، لم يؤخذ به طويلاً في الغرب، على غرار ما حصل في البلدان الإسلامية. فالميل إلى السّماح بدور أساسي للتعاقد الفردي الحرّ، بمناهضة سلطة التّجار، والصنّاع، وكبار الملاّكين، كان مكفولاً بمقتضى مبادىء قانون الشريعة.

ومع أن الانتقال من الاعتماد على التقليد، والمضيّ في الاعتماد على العقل، والتجدّد لم يحصل إلاّ على نطاق ضيّق، فإنه لم يكن بحد ذاته من النتائج المحدّدة للتحوّل الغربي نحو الحداثة. لم يكن ذلك الذي أدّى إلى الفصل بين الغربيين وأسلافهم من جهة، وبينهم وبين بقية العالم من جهة أخرى، ولكنّه تلازم مع أنماط استثمار الوقت والمال وسهّل التغير في تلك الأنماط. وهذا، كما سنرى، حصل بصيغة خاصّة هي ما سوف اسمّيه صيغة التقنية، بحيث إن الاعتبارات التقنية المخصّصة تميل إلى استباق كلّ ما عداها.

والحقيقة، هي أنّه بتلك الصيغة ـ دون ما عداها ـ بلغ الانتقال أقصى مداه، بحيث إنّ النتائج أرست ظروفاً جديدة لكلّ الحياة التاريخية. ولم يكن العقل البشري، وقد انفعل فجائياً، وكأنّما بشيء من التحوّل، فبدأ يستطلع كلّ الامكانيات المحسوبة ـ كافياً لأحداث مثل ذلك الانتقال دون انفتاح آفاق جديدة بالصّدفة وحدها، وبالرّغم من ثقل التحيّز التقليدي. بل إن أنواعاً من الفرص المحسوسة للاستثمار الاجتماعي، التي لم تكن عملية حتى بالنّسبة لذوي العقول المشذّبة ـ صارت عملية، وقابلة للتطبيق، وتجتذب حتى العقول التي كانت لا تزال إلى مدى كبير، تقاوم أيّ خروج عن الذّهنية المعتادة.

وابتداءً، لا بدّ من تحديد السّمات الفارقة في هذه الأشكال الجديدة للاستثمارات. فالتّجديد المحسوب في النهضة (عهد النهضة) كان لا يزال يقدّم درجة «عادية» من المبادرة، والإبداع للازدهار في العصر الزراعي، لكن في وقت كان مثل ذلك الازدهار قد شارف على النهاية. ومثل هذه النشاطات، غالباً ما تلتقي عاجلاً أم آجلاً عند نقطة، حيث تكون التعقيدات الثقافية محكومة بتقاطعات تاريخية طبيعية لا سبيل إلى درء مخاطرها.

والذي أدّى إلى هذا الاختلاف هو أن الميل إلى التجديد العقلاني، الماثل دائماً في صلب طبيعة التقليد، كان مسموحاً له ـ في أشكال معيّنة (وفي تلك الأشكال تحديداً) ـ أن يبلغ أقصى مداه بحيث ينتظم كل ظروف الحياة التاريخية. وبالإجمال، فإنّ نقطة حادّة من التقدّم الاجتماعي قد أمكن الوصول إليها، حيث حصلت نماذج من الاستثمار (مادياً وفكرياً) على نطاق واسع كفاية لجعلها مؤسساتية، والانطلاق منها إلى مدى أبعد ـ وأخيراً لا يستغنى عنها اجتماعياً. هذا الوضع الجديد أعطى فرصاً جديدة للمبادرة الإنسانية، ومناسبات جديدة للإبداع الثقافي في مجالات عديدة، وسرعان ما أفيد من تلك الفرص. وانطلاقاً من أسس الإبداع الجديدة، كانت ترتقي باضطراد تقاليد جديدة متقدّمة، وتترسخ الأنماط الجديدة بأقصى سرعة تسمح بها عملية التطوّر في التقاليد التاريخية، فحيث لا يقوم أيّ عائق أمام الحوار الدّاخلي في التقليد، ولا يستغلّ تطبيقه، وتنفيذ مقتضاه، فإنه يحصل بسرعة فائقة. وعندما

تتهيّأ الظروف، فإن مجالات عديدة من الجهد تتحقّق دفعة واحدة. وقد تمّ في النهاية التغلّب على التعقيدات الثقافية المتقلقلة الناجمة عن اضطراب التوازن في المستوى الزّراعي في ضواحي الأرياف ـ وإقامة مستوى أفضل على الأسس الجديدة.

إنّ التجدّد العقلاني في عهد النهضة كان لا يزال يعطي درجة «عادية» من المبادرة، والإبداع لكثير من عوامل الازدهار في العصر الزراعي. ومثل هذه النشاطات غالباً، تلتقي عاجلاً أم آجلاً عند نقطة، حيث تعقيدات أخرى تكون محكومة بتقاطعات أحداث تاريخية لا سبيل إلى درء مخاطرها. وينطبق ذلك تماماً، بالأخص، على أيّ مجال يتطلب درجةً عاليةً من الاستثمار الاجتماعي للوقت أو المال، ولذا فإنّ التحرّر من مثل هذا التقاطع الحاد، وعدم التنظيم لأنّهما يفسدان السلّم الاجتماعي، والاستقرار اللذين هدف إليهما الاستثمار. فكان ذلك خطراً أشدّ ضغطاً من فرض توازن داخلي صارم قد يؤدّي إلى إيقاع عقول النّاس في فخّ الدورة المقفلة. في نهاية القرن السادس عشر، كانت مثل هذه الأصناف من الاستثمار المحسوب، والمتجدّد التي طالما كانت تعتمد على التحرّر من الفساد الاجتماعي ـ قد بلغت مستويات نادراً ما توصّلت إليها من قبل: تقدّم في الأساليب التقنية لتحقيق الغايات المادّية، عن طريق تعدّد، وتداخل الاختصاصات. وبالرّغم من كارثة حرب الثلاثين سنة، وكارثة الحرب الأهلية الإنجليزية، فإنّه لم يحصل ما يعيق العملية ككل، ولا سيّما في أوروبا الشمالية الغربية! وكانت عملية مماثلة تماماً قد أوقفت في الصّين تحت سيادة الأسر البدوية الحاكمة!

لم يتوقف الازدهار الغربي قط، فالاستثمار المبدع استمرّ حتّى بلوغ نقطة حاسمة من التقدم الاجتماعي حوالي سنة 1600. ومنذ ذلك الوقت، نشأت نماذج من الاستثمار (مادياً وعقلياً) كانت طوال العصر الزّراعي متقلقلة، ومشتّتة، على نطاق واسع كفاية بحيث أمكن ضبطها مؤسّساتياً، والبناء عليها، وبالتّالي ترسيخها اجتماعياً. هذا الوضع الجديد قدّم فرصاً جديدة للمبادرة الإنسانية، ومناسبات جديدة للإبداع الثقافي في مجالات عديدة. وسرعان ما تمّ تلقّف تلك الفرص

الجديدة. وانطلاقاً من أسس الإبداع الجديدة، كانت ترتقي باطّراد تقاليد «تقنية» مشذّبة، فترسخت الأنماط الجديدة بأقصى سرعة سمحت بها عملية التطوّر في التقاليد التاريخية. فحيث لا يحول أيّ عائق دون الحوار الدّاخلي في التقليد، ولا يستغلّ وضعه موضع التنفيذ، فإنّه يحصل بسرعة فائقة! وعندما تتهيأ الظروف، فإنّ مجالاتٍ كثيرةً من الجهد تتحقّق مرّة واحدة. وبالنتيجة، فإنّ الاضطراب في أيّ تعقيد ثقافي وراء مستوى التّكافل الزراعي في الأطراف الريفية، قد أمكن التغلّب عليه، وإقامة مستوى أفضل على الأسس الجديدة.

هذه الدوافع الجديدة حملت معها كل شيء، بما في ذلك المؤسسات القديمة. وقد أثبتت المؤسّسات القائمة، بصورة مؤكّدة، انفتاحها بالقدر الكافي لجعل مثل هذا التقدّم ممكناً. (يحتمل أن تقدم أية مجموعة من المؤسّسات الناضجة قدراً كبيراً من المرونة أكثر مما يظهر في البداية). ولكنّ مهما كان عليه الحال بالتأكيد، بالنّسبة للمؤسسات الإسلامية. فقد كانت لا تزال مضغوطة في خدمة الإمكانات الجديدة، أو مستغرقة. إنّ قدراً كبيراً من الجمود المؤسّساتي كان كامناً في التطلّعات الغربية، وقد شكل بعض هذا الجمود عائقاً أمام الأفكار الجديدة (مثلاً، كانت محاكم التفتيش الكَنَسية أكثر ظلماً في تفكير المواطن العادي من أي شيءٍ في الإسلام). ومهما يكن من أمر، فإنّ البنية التضامنية ـ عندما نضجت المناسبة ـ عملت على حماية الإبداع الفردي بفعالية، توازي على الأقل، ما كانت توفّره الحركة الاجتماعية، وحكم الشريعة في البلاد الإسلامية.

كان نمط تعدّد الاختصاصات التقنية في لبّ الإبداع الجديد، ولم تكن هذه الاختصاصات التقنية برمّتها جديدة: فمنذ دخول أسلحة البارود، صارت الممارسة العسكرية عالماً قائماً بحد ذاته للاختصاص المبدع الذي كان بمثابة المحطة الحاسمة للتحوّل. ولكنها الآن، بلغت حداً واسع المدى «كثافة فائقة»، ممّا أدّى إلى ضبط مثل هذا الابتكار مؤسساتياً أكثر من قبل ـ ضبط مؤسّساتي يطغى، ويهيمن بالتالي على كلّ المرافق الأساسية في المجتمع بأكمله. اقتصادياً، تجلّى في أشكال الاستثمار الصناعي، والتّجاري في القرن السابع

عشر، في شمالي غرب أوروبا خلال القرن السابع عشر: كان رأس المال بصورة منظّمة يعاد استثماره، ويتضاعف على أسس الاستمرار في الإبداع التّقني، وتوقّع التوسّع في أنماط السّوق. فكرياً، تجلّى في أعمال جمعيّات مثل الجمعية الملكية: في كلّ الثقافات قامت جمعيّات بالتّمهيد لنشر التعلّم القائم الذي يمكن أن يرحّب بأيّ جزء من المعلومات الجديدة المعارضة. وقد عمدت الجمعية الملكية في القرن السابع عشر إلى جمع، ونشر المعرفة الجديدة التي تحلّ محل القديم، وعمّمت ذلك على نطاق واسع، على أمل استمرار الاختراعات الجديدة التي يمكن لصانعي الأدوات المحترفين، والتّجارب الجديدة أن تمضي قدماً بها.

ويستطيع المرء أن يفترض أن الجانب الفكري من الحركة كان يعتمد على الجانب الاقتصادي، لكن ليس بمعنى أن العلوم الطبيعية أفادت مباشرة من الاختراعات الصناعية. بل، إنّ الاستثمار الصناعي أضاف المزيد من الموارد للاقتصاد، بصورة عامّة. وقد استخدم العلماء تلك المعطيات بمن يتناسب مع الحالة التوسّعية التي كانت تلك الخطوة الثابتة بالفعل قد أرستها من خلال الانتعاش المترافق مع التجارة الجديدة، والمغامرة الصناعية. وكان التقدّم الفكري يسير تلقائياً. وبعد أن توصّلت العلوم الطبيعية إلى نقطة من التقدّم، على أية حال، لم تعد قادرة على المضيّ قدماً بدون قدر كبير من الاستثمار البشري على كلّ الجبهات دفعة واحدة: بمعنى، ازدياد الاختصاصات في عدة مجالات مختلفة. وسواء شئنا أم أبينا، فإن ركود الإنجازات العلمية في الغرب بعد سنة 1300، ناجم عن صعوبة المضيّ بها قدماً مع مستوى الموارد البشرية التي كانت متوفّرة آنذاك؛ ويبدو أن العلم قد بلغ شأواً، كان لا بد عنده من زيادة تلك الموارد بحيث يصبح ذا أثر تحرّري - وعلى وجه التحديد، من خلال تلك النواحي المعرفية التي كانت ترتكز غالباً على تعدّد الاختصاصات، وتنوّعها. وبالنّسبة لمدى دخول الخبرة الصناعية في المجال العلمي، فإنّ ذلك قد جاء نتيجة ازدياد المهارات، والموارد التقنية لدى صانعي الآلات - الذين، ولا ريب، رسّخوا بتخصّصاتهم الإبداعية الاتّجاه التّقني في العلم.

إنّ مستوى ازدياد التخصّص التقنيّ قد أدّى إلى تغيّرات كيفية في كلا الحياة العلمية، والاقتصادية. ولعلّ ما هو أكثر وضوحاً، التخصّص التقني الذي وصل حدّاً يفضي إلى استثمار الوقت، والأحوال، والشؤون الأخرى في مؤسّسات تعزّز مواقعه. وقد ساعدت تلك المؤسّسات عينها على تسريع العملية، أيضاً. وبالتدريج، أصبح التخصّص التقني في القرنين السابع عشر، والثامن عشر راسخاً، وواسع الانتشار في المجتمع الغربي، بحيث لم تعد أية عملية اجتماعية، أو حادثة تاريخية ناشئة خارج إطار العملية، قادرة على ردّه، أو التأثير جدّياً في إبطائه.

واستدعت الأنساق المؤسّساتية افتراض قيام علاقات حميمة بين الاختصاصات، فلم يبق مجال للتقدّم التقنيّ على مستوى الأفراد. وفيما يتعلّق بالتخصّص التقني وحده، فإنّ تقنيّات مكننة نسيج القطن، على سبيل المثال، تضاهي أعلى التقنيّات المتخصّصة، والفعّالة نسبياً التي عرفها المسّاحون الأقباط قديماً، في مصر. فكلّ ما تحقّق، في المجالات الأساسية، كان يعتمد على نموّ الترابط المتزايد بين الاختصاصات التقنية، بحيث إنّ الفعالية التقنية في أي نشاط معيّن كانت تزداد بالإفادة من ثمار الاختصاصات الأخرى، كما تخدم هي الأخرى بدورها زيادة فعالية تلك الاختصاصات. وفي سبيل المضيّ قدماً بمثل هذه العملية، كان لا بد من إشراك جانب كبير من كل الأنشطة في المجتمع. فما أن اكتملت هذه العملية، وتأسست على أرضية ثابتة، حتى تنامت الاكتشافات الجديدة، والاختراعات، مع تنامي الاستثمار البشري، والمالي اللازم لتحقيقها، بتوالٍ هندسيّ في مستوى التقدّم. وبعد استنفاد دورة اختراعات جديدة، كانت كلّ دورة تمهّد لأخرى تالية.

ويلاحظ، على الفور، أنّ هذه العملية التقنية قد خلّفت وراءها معظم الترسّبات الأساسية لكلّ مجتمع زراعي. حتى أن المجتمعات التي كانت على مستوى الحدّ الزّراعي، ولم تكن زراعية بالمعنى الواقعي ـ من حيث كونها تجارية أو رعوية ـ اعتمدت العلاقات الاجتماعية التي كانت سائدة في مناطقهم الزراعية، لتأمين بقائها ـ حيث كان الفائض الزّراعي يغطّي الدّخل

الأساسي الذي اعتمد عليه المثقفون النخبة، والسّوق الرئيسي في المدن التجارية. لقد حرّر تنامي الاختصاصات التقنية المتضافرة بنية التدخّل الذي كانت تصيبه الطّبقات من خلال امتيازاتها في مساحات واسعة ـ حرّرها من الاتّكاء على الاستغلال الزراعي للمزارعين.

حصل ذلك، بالطّبع، لا لأن الإنتاج الصناعي كان قادراً على احتلال موقع الزّراعة في تقديم الحاجات العامّة للحياة، كالطّعام. بل، إنّ ما كانت القطاعات غير الزراعية تدعم به الاقتصاد، أصبح الآن أساس الدّخل الخاص لذوي الامتيازات من نخبة المثقفين؛ ولم يقتصر ذلك على شرائح مدنية قليلة نسبياً، كما في السابق، وإنّما طال كذلك مجمل النّواحي الاقتصادية. وحتى بمعزل عن ازدياد الفائض الزراعي، بمعنى أنّه بمعزل عن ازدياد عدد العمّال الزراعيين الذين لا بدّ من إطعامهم، فإنّ التخصّص التقنيّ كان قادراً على زيادة الإنتاجية إلى حدّ كبير، وبالتالي زيادة الناتج الكلّي، إلى أن يصبح معظمه غير زراعي، بحيث يكون جانب كبير من الدّخل في المجتمع غير محكوم بالعلاقات الزّراعية. وإذا ما أريد للعملية التقنية أن تتقدّم بعد (وإذا ما أريد لمعدّل النّهوض الاجتماعي أن يتوسّع) فليس المطلوب زيادة الإنتاجية للعامل فحسب، وإنّما عدد أكبر من العمّال (وكذلك مزيد من المواد الزّراعية الأولية). ولذا، فإنّ الحدّ من الإنتاج الزّراعي الذي فرضته الوسائل اليدوية المحلّية، والاستعانة بالحيوانات ـ كان بالإمكان تلافيه بتوسيع العملية الاجتماعية الجديدة بحيث تشمل الزراعة نفسها (مع أن البديل جزئياً يمكن أن يكون استيراد المنتوجات الزّراعية من مناطق بعيدة لم تمر في العملية التقنية بعد ـ والتي يمكن أن تعني تصدير الصناعات إليها، لتحلّ محلّ الحرفيّين المحليين، وتحويل تلك البلاد إلى مناطق زراعية قوية، أكثر مما كانت عليه من قبل). كلّ المراحل التي مرّت بها الأدوار الزّراعية الجديدة، والعلاقات الزراعية كانت مهيّأة للظّهور المميّز في مستقبل الإسلام (البلاد الإسلامية).

هذه العملية الشاملة، ثمّ ظروف المجتمع الذي انبثقت منه ـ يمكن تسميتها «التقننة»، وهي ما سأعرّفها **كشرط عقلاني للأخذ «بالكم» (وعليه، إبداعي)** من

خلال التخصّص التقنيّ الذي تتضافر فيه عدة تخصّصات على درجة عالية، لتحديد أنماط متوخاة في القطاعات الأساسية للمجتمع. وإنّما أختار كلمة «التّقننة» كنقيض «للتصنيع». لأنّها واحدة من مقوّمات العملية كلّها. الثورة الصناعية في نهاية القرن الثامن عشر، تأسّست على مشاركة الماكينات (الآلات) المتخصّصة، والمتوافقة مع توسيع سوق «الجملة» بما يتلاءم مع تعيين استخدامات مصادر القوّة البخارية. كان «التصنيع» متلازماً مع توفّر المكننة الصناعية بتلك القوة البخارية في اقتصاد البلاد. (عندما استبدلت القوة البخارية بالقوة الكهربائية، أو القوّة الذرية، أو عندما تضاعفت فعالية أيّ مصدر للقوّة باستخدام أقنية الجمع أو «الأتمتة»، فإنّ المضاعفات الإنسانية قد تعاظمت، ولكن المعادلة الأساسية التي قامت في نهاية القرن الثامن عشر، إيذاناً بتباينها مع دور الصناعة في مجتمع من المستوى الزّراعي، لم تتغيّر بصورة أساسية). كان ذلك قطعاً ذروة التحوّل الاقتصادي في القرنين السابع عشر، والثامن عشر، وقد أصبح التفوّق في اقتصاد أي بلد، في هذه الأيام، يقاس بدرجة الصناعة للقوّة الممكننة، ويعتبر السّمة الأساسية للعصرنة. فأن يكون أي بلد عصرياً معناه أن يكون «صناعيّاً»؛ ولكنّ هذا لا يزال مجرّد مؤشر.

نحتاج إلى مفهوم أوسع، لتبيان أغراضنا. «فالتّصنيع» قد لا يستثني بلداً عصرياً يتميّز بتقنية عالية كالدانمارك؛ لأنّ الدانمارك من حيث كونها زراعية في المقام الأول، فإنّ توفّر قوة المكننة في الزراعة نفسها، وقيام إجراءات لتمويل الزراعة، على الأخص، يجعل من الممكن إدراجها تحت «التّصنيع». ولكنّ عملية التقنية عموماً أكثر شمولية. ففي الاقتصاد بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى، قد تتوفّر درجة عالية من التقنية بدون قوّة المكننة ـ هذا قبل أن تفرض قوّة المكننة نفسها (وقد حصل ذلك عند انتشارها) حتّى على المساهمين في إبداع التقنية! وعليه، فإن صناعات فرنسا قبل قوّة المكننة، في القرن الثامن عشر، كانت قد تخلّت عن كثير من مجالات التقنية، من خلال تطوّرها الدّاخلي، ومضاعفاتها في التّجارة العالمية. فعملية التخصّص التقني في العلوم، وفي التنظيم الاجتماعي، وحتى في المجالات الاجتماعية الأخرى، كانت موازية في الأهمية للإنتاج الاقتصادي. فمصطلح كـ «التقنين» ـ

«التقنية» يشمل، بصورة محايدة، كلّ نواحي العملية دون أن يعيّن أولوية لناحية على أخرى!

الأبعاد الأخلاقية للتقنية

الآن ينبغي أن نلتفت إلى الجانب النفسي الذي لا مندوحة عنه، في مثل هذه الأنماط للاستثمار. فالاعتماد على التخصّصات التقنية المتنوعّة، كان مترابطاً مع نمط ما يمكن أن ندعوه التوقّعات التقنية. بعض مثل هذه التوقّعات في قطاع معين من السّكان، كان ضرورياً لإطلاق «التّقنين»، لكنّ العملية نفسها، فيما بعد، خلطت تلك التوقّعات بالبعض الآخر، وكثّفتها. كان المركز في العقلية التقنية هو التوقّع الذي يقوم على الإتقان، والدّقة التقنية. ولطالما شغل الإتقان الاهتمام، طوال الوقت، ولا سيّما على المستوى العسكري، بطرق محدّدة. وكان ثمة قدر معيّن من التخصّص التقني، والدّقة في أعمال الحرف الفنية، على سبيل المثال. ولقد كان لتقنية الاختراع مكان مرموق في نمط الدورة الاقتصادية. أمّا الآن، فقد احتلّ الإتقان التقنيّ دوراً رئيسياً في أوروبا الغربية حتّى أن كل الاعتبارات الأخرى التي كانت أقل عالمية أو موضوعية ـ كالجماليات، والتقليدية، والذاتية ـ أخضعت لهذا الاعتبار، واعتمد عليها كأسس فائقة الأهمية لتجويد الأنشطة البنّاءة. على هذا المستوى النّفسي، فإنّ القول بأنّ كل نواحي التنظيم الاجتماعي قد تمّ تقنينها، يعني أنّها منظّمة في المقام الأوّل على إجراءات تقنية محسوبة الأداء في أقصى حدّ من الإتقان توصلاً إلى الغايات المحدّدة مباشرة بصورة موضوعية. في هذه الصيغة، فإنّ «التقنين» يترادف مع الانتقال المؤسّساتي من سلطوية العادة نحو حسابات مجرّدة.

ولذلك، فإنّنا، على هذا المستوى النّفسي، نأتي إلى التباين الذي عبّر عنه بكلمتي «تقليدي ـ عقلاني». ومع أن الكثيرين منّا يدركون أن كثيراً من أوجه الحياة «العصرية» هي أقلّ من عقلانية إنسانية، فإنّ الأدبيات الاقتصادية، والنمو الاجتماعي تدلّ بوضوح على أنّ الحاجة لا تزال قائمة لتنبيه (تحذير) القارىء إلى ضرورة تعيين الروح (العقلية) التقنية بالعقلانية الإنسانية على هذا النّحو. إنّ ممارسة العقل الإنساني لا تعيّن بالمسار المحسوب لأية أنواع محدّدة من

الأهداف، وحده. أحياناً، يحصل أن يكون اختراع على نطاق ضيّق، مهما كان قاسياً، ذا خطورة بالغة (في عدم اعتباره للتّجربة القديمة) إذا ما اعتبر غير عقلاني موضوعياً. ولكن، على أية حال، فإن إخضاع كل الاعتبارات الأخلاقية، أو الجمالية، أو الالتزامات الإنسانية لحساب رفع درجة الإتقان التقني إلى الحد الأقصى ـ وإن كان ناجحاً، يحتمل أن يسفر عن كابوس غير عقلاني!

يمكن أن يقال إنّ «العقلانية» و«التقليدية» للتمييز بين العصري وما قبل العصري، تحملان معاني التقنية: «عقلاني» يعني حسابي ـ بالنّسبة لأهداف التخصّص التقني، و«تقليدي» يعني «ما تقرّه العادات». ولكنّ الحقيقة هي أنّ التعبيرين قد فهما من قبل القرّاء وكذلك من قبل الكتّاب أنفسهم، بطريقة أكثر تعميماً. ومن الطبيعي جدّاً، ولو بقليل من العجرفة، بالنسبة لغربيّ معاصر أن يرى وسائله التقنية الخاصة عقلانية، ويدين وسائل المجتمعات الزّراعية الناجمة عن التقليد الأعمى بإزاء العقلانية. إن استخدام هذين التعبيرين من قبل المتعلّمين ـ وهو استخدام مقصود، على أية حال، من شأنه أن يعزّز هذا التحيّز. فمن الضروري، والحالة هذه، أن نشرح ما يفترض أن يكون واضحاً: إنّ القطاع الاقتصادي «الحديث»، المقنّن، يثبت أحياناً أنّه أقل عقلانية في حس الناس العاديين، ما دامت الاعتبارات الأخرى غير التقنية مطموسة، أو أنّ المؤسسات «التقليدية»، قد تكون عقلانية بلا نكير، في الحسّ الإنساني العادي ـ وتسهم، فوق ذلك، في التقدّم التّقني. ومن الحكمة أن نحتفظ للتعبيرين «عقلاني» و«تقليدي» بالاستخدام السّوي الذي يفي بغرض كلٍّ منهما. وبهذا المعنى، فإن كلّ مجتمع هو تقليدي لأنّه يعمل من خلال تقاليد ثقافية ـ مهما بلغت سرعة تطوّر هذه التقاليد في بعض الحالات، وإن بفضل «التقننة». وكل مجتمع هو عقلاني لأنّ مؤسّساته ستدوم طويلاً ما دامت تقوم بوظائفها بطريقة براغماتية. هذا، لأن القرارات الشخصية التي يتخذها الأفراد الأكثر ذكاءً، تعكس حسابات عقلانية، كلّما بدت بدائل جدّية، قابلة للتحقيق ويمكن الأخذ بها ـ مهما ضاقت فجوات البدائل العملية، في بعض الحالات. ويتبيّن، فعلاً أنّ أعظم ميزة للبلاد المتقدّمة تقنياً هي الاستمرارية، وفعالية تقاليدها، التي أدّت إلى إحداث العقلانية الفردية، بينما أعظم مشكلة بالنسبة

للبلدان الأقل تقنية، هي عدم انتهاز الفرص العقلانية بسبب الانفصام الحادّ في تقاليد الثقافة العليا، الذي تعاني منه.

في الإنتاج الاقتصادي، انبثقت الرّوح التقنية بتزايد الاعتماد على مثل تلك الاعتبارات، وبصورة خاصة على الاختراعات الأكثر براعة، والتحليل الإحصائي للنفقات والسّوق. هذه التعابير وغيرها من الطّلب على الفعالية التقنية، ازدادت طوال القرنين حتّى نشأت حيثيّات جديدة لأيّ نشاط اقتصادي. وبدلاً من اعتبارات استمرارية الحرف بالتوارث العائلي، والحالات الشخصية، والتكافل المركنتالي (التجاري) انتقل الثّقل إلى اعتبارات الإنتاجية، إعادة استثمار العائدات في رأس المال، اقتصاديات الصادرات المحلية في مواكبة التقنية. واستبدلت أسرار الحرف المتوارثة في العائلة، بمكتب براءة الاختراعات العامّة.

في العمل العلمي ظهرت روحية مماثلة. حتى في الفلك (كالممارسة العسكرية، المجال الذي توفّرت له عناصر التقننة من قبل) أحدثت الرّوحية الجديدة تأثيرات ملحوظة. فابتداءً من براهي وكبلر (بالتّباين مع كوبرنيكوس) كانت الدقة المتناهية في القياس، بفضل الأدوات العالية التخصّص التقني، هي المعلم الأساسي للنهج الجديد في الاختبارات! وأشك في أن يكون كبلر قد أعطى أولوية للمجسّم الناقص على الدائرة الهندسية البحتة، بالرّغم من تعليله الميتافيزيقي لذلك ـ وإلاّ فإنه من حيث لم يكن يدري، قد أعطى الأولوية للدّقة التقنية وتطبيقاتها على الأناقة الفلسفية. وكانت النتيجة أن أغفل أي حسّ بالكلية الكونية. وقد أبقت تقاليد العلم الطبيعي أيضاً، في الغرب، تلك الدّرجة من الحرية الفكرية التي اكتسبها الغرب من الالتزام بالفرضيات الفكرية لمجمل التقاليد الداخلة في نسيج الحياة العامّة. هذه الحرية تجلّت بوضوح بين المسلمين والمسيحيين بأمبريقية (بصورة حسّية) نسبياً، مقيّدة ولكنها ليست خاضعةً للتأويلات الفلسفية حول غائية وتراتبية طبيعة الكينونات. والآن، مع التخصّص المكثّف، اندفعت حرية تقاليد العلم الطبيعي إلى الأمام، وأصبحت الأمبريقية المتلازمة معها شيئاً روتينياً. كلّ عالم بارز وجد نفسه مرغماً على محاولة القيام بإيجاد إحساس ذاتي (إذا اهتم) بالغائية الكلية،

وترك النابهون من العامّة يتصرّفون كلّ على طريقته. ومع سنة 1800، انتقلت الروحية التقنية من الفلك والفيزياء، إلى الكيمياء والجيولوجيا والبيولوجيا. ومن ديكارت حتى بلغت الذروة مع كانط، كانت فلسفة العلوم الحديثة تستلهم التقنيات العلمية الجديدة في التخلّي عن الانشغال بالمسائل المطلقة.

وأخيراً، في الحياة الاجتماعية، جاءت الإدارة لتعكس ميلاً مماثلاً نحو التقنية، وإن بدت في أوّل الأمر غير آخذة بأسبابها، من وجهة نظر عالمية. فالملكيّات الجديدة المطلقة والمتنوِّرة» (مستوحاة في جانب منها من الصّينيين الأقدمين السابقين) كانت لا تزال في البداية تنهض بالإدارة الغربية إلى مستوى الفعالية الذي تحقّق من قبل، في بعض المناطق، في أوقات سابقة، مثلاً، في الأمبراطورية العثمانية. ولكن في عهد الثورة الفرنسية، فإن ازدياد فعالية الضوابط القانونية للأوضاع الاجتماعية، والدّقة التقنية لملفّاتها، وتقاريرها و(الأهم) تطبيق المفاهيم العامّة للدّولة كخدمة عامّة يحكم عليها من خلال صلاحها، قد تخطّت حتى سونج الصين، وبزّت كل تقليد حكومي سابق في أوروبا. وفي العقود اللاّحقة، وجد الكلّ أنّه من الضروري إعادة تأسيس أنفسهم، أو أن يؤسّسوا، على أسس جديدة!

وبتوسّع مجالات التخصّصات التقنية المتداخلة، لم تعد المعايير الجديدة للفعالية بالضرورة، تعني دائرةً صغيرة من العلماء أو الخبراء فحسب، وإنّما قطاعاً كبيراً من المواطنين الغربيين في أوروبا. وبما أنّ الكتبة البريطانيين، وعمّال المصانع كانوا قد اكتسبوا تدريجياً درايةً في العمل على الأسس الجديدة، فقد أصبح ممكناً للّذين قدّموا قوة الآليات في نهاية القرن الثامن عشر أن يجدوا عمّالاً لتشغيل الآليات، وكذلك لإدخال تعديلات مناسبة عليها بدون مصاعب (لاحقاً، بعد أن توطّدت دعائم استخدام القوّة الآلية، أصبح المستخدمون الجدد يتلقّون تدريباً بأعدادٍ كبيرة). وقد شاركت قطاعاتٌ واسعة من النّاس حتى في التجديد الفكري بفضل انتشار الكتب المطبوعة بين البروتستانت، وكذلك سكان المدن الكاثوليك. وأصبح، غالباً، أيّ تعهّد هام يعتمد على التقديمات المباشرة لمجموعة متنوعة من الاختصاصات، كلّ منها تقنيّ،

ويصعب على أيّ طرف الدّخول فيها بدون تدريب شامل. وإلى حدّ ما، فإن مجموع السّكان عملياً، وكلّ العناصر الأكثر طموحاً من بينهم، قد تكوّنت لديهم، تحت الضغط، توجّهات تقنية وتوقّعات تقنية.

في الحقيقة، إنه، من خلال وجهة نظر الصفات الأخلاقية المشمولة ضمناً، يمكن القول إن «التقننة» قد بلغت حدّاً كافياً لإسباغ خاصيتها على النظام الاجتماعي عامة، حيث التخصص التقني متعدِّد، ومتداخل إلى درجة أصبحت معها «التقننة» العامل التقريري الذي يدل على أن أي عامل، أو متعلم لم يعد قادراً على المتابعة بالتفصيل للعملية ككل، وإن كان عمله بالذات يشكل جزءًا في إطارها العام. غوته، أعظم كاتب في الجيل الذي بلغ فيه التحول ذروته، أطلق عليه لقب «آخر من يعلم من أهل زمانه»؛ بل إنه لم يكن حتى يأمل في أن يتابع بدقة كل العمليات التقنية التي أدخلت بها الأدوات، فجعلت الآلات في خدمة إبداعاته المسرحية. وقد يكون ابن خلدون أو ليوناردو شبيهين للمتقدم ذكره، غوته، كل منهما في زمانه!

كان هنالك شيءٌ من التقليل من الشأن الإنساني في التقننة. وفي الوقت ذاته، فإن التحوّل أيضاً شهد تغييرات أخلاقية هامة في البشر. فالصورة الإنسانية المثالية المميزة (أو بالأحرى عقدة مثل هذه الصور الإنسانية)، بالنسبة للغربي وبقية أنحاء العالم على حدّ سواء، أصبحت الصورة الجذابة في دوائر واسعة. ورافق نمو التقنية انتشار صورة الرجل الجديد الذي يستطيع أن ينهض بجهود خيالية بكل ثقة، وتجرُّد - لا مجرَّد مغامرة شخصية، بل لأن مثل تلك الجهود تبعث على الأمل بأنماط جديدة من العيش في حياة القاعدة العريضة من العامّة. هذا التوجُّه حظي بالسّخرية، والانتقاد اللاذع من قبل الأدباء وأهل الفكر، أمثال بن جونسون، وسويفت الذي صوَّره في رائعته «رحلات جوليفر»، وكيبلنغ الذي تناوله في نصيحته الشهيرة «إذا» - أصبح - هذا التوجه - الاتجاه السائد لدى طبقات المصالح النامية مع ازدياد الاستثمار، لا في شؤون العمل فحسب، بل وكذلك في العلوم، والإدارة وحتى في الدين.

ومما يبدو أنه مغاير لصورة هذا التوجُّه، مع أنه غير منفصل عنها، كانت هناك

صورة رجل «الحضارة» الإنسانية. والواقع أن زمن التحوّل شهد معايير أخلاقية جديدة ذات نزعة إنسانية، لم يكن لها شأن مباشر في روحية التقننة. ومن أبرز تلك المعايير كان ما يمكن تسميته «تهذيب الطِّبع» المبني على التوقّع الفعال أن كثيراً مما كان يعتبر مثالياً يمكن أن يتحقَّق بالممارسة. وكانت طباع الطبقات الفضلى قد أخذت ترقّ، وتتحضَّر. وبموازاة الأذواق الجديدة الرفيعة، تُرِك الهراطقة وحدهم يعانون من العذاب الذي كانوا يتعرضون له من خلال العقوبات أو عمليات الابتزاز. فكانت الفكرة التي برزت هي أنه بمزيد من التربية «الفلسفية» أو بالأحرى «الطبيعية»، وقوانين الحرّية، يمكن للعقول، والنفوس الإنسانية عامة أن تستنير، و «تكتمل».

إن كثيراً من الصور الإنسانية المستجدة، يذكّر بِصُوَرٍ مماثلة من الماضي: على سبيل المثال، تمجيد الجهد الفردي الذي تشتمل عليه، بأشكال مختلفة، تقاليد البطولة الإيرانية كما في الفردوسي أو الرومي، وكذلك تقاليد الفروسية في الغرب التي انتقدها سيرفانتس. إنما الإيقاع الآن كان معاكساً للأرستقراطية. والواقع أن بعض الشرائح التقليدية المحافظة واجهت ازدراءً، واعتبرت فظَّة، ومتخلّفة. ومن المؤكد أن أحد معطيات النهضة (وقد يكون ذلك متأتّياً من بعض تيارات أخرى تلقائياً) كان تمجيد الصورة الإنسانية ذات المبادرة الفردية اللامحدودة، على مستوى دنيويّ، وبراغماتيكي (ذرائعي). ومثل هذه الصورة توفّق بين تعيين الإمكانات المتاحة للمجتمع، وبين الإبقاء على انفتاحها.

ومما لا شك فيه أن الروحية التفاؤلية، وكذلك التوسّع الاقتصادي ـ نتيجة تقدّم التقننة في مجالاتها المناسبة، قد عملا على جعل مثل هذه المثالية، عملية. ومع ذلك، فإن المثالية لا يبدو أنها ساعدت على التلطيف من المنافسة بين الحكّام، وخاصة في الشؤون الحربية المدمِّرة، التي أصبحت بعد سنة 1648، محدَّدة الأهداف، ومحكومة بالانضباط على نحو متزايد. ومن المحتمل أنه لولا مثل ذلك التخفيف من حدّة التنافس، لكانت الحكومات (كما حصل من قبل) قد قضت على الإوزّة التي تضع البيضة الذهبية. كان من الممكن أن

تسمح (الحكومات) بتعطيل عمل العلماء والمستثمرين، لكي تظهر أن أي تخصُّص تقني لاحق لن يحقق أي مردود. ومع جيل سنة 1789، انفجرت النظرة الأخلاقية الجديدة في معظم الاتجاهات المختلفة، فأحدثت ثغرة سيكولوجية بين الغرب والمجتمعات الأخرى. وعندها، كما سنلاحظ، كانت تحمل عنصراً عاماً من الحالة التقنية المعبِّرة.

إن «تهذيب الطباع»، على الأقل، قد اتَّخذ الطابع الديني، والتقدُّم الجمالي الواسع، تاركاً صدىً، بغير وسيلة، (وخاصَّة إذا ما قورن بما حصل في بعض الانتفاضات الأخرى، في الأزمنة الزراعية)، لم تشهد مثله التطورات العلمية، والاقتصادية. انطلاقاً من الدين خاصة، إلى جانب تأثير الفلسفة الجديدة، فإن التطوّر الذي توّجه عدة أشخاص بارزين من باسكال إلى شْلايرماخر، كانت ترسي الأرضية للإدراك الديني المرتكز على الخبرة المباشرة للروح الإنسانية، دونما حاجة إلى تطلّب نخبة تصوُّفية لتحريره ـ أو لتبديده ـ من الدّهماء الشعبية؛ حتى أن الدَّهماء نفسها، في النهاية، أصبح التفكير بها من منطلقات أكثر عالمية (ظهور البروتستانتية)، والحالة تلك، لم يسجّل أية علامة فارقة خارج إطار الافتراضات الدينية التي كانت ماثلة في العهود الزراعية ـ ويمكن تلمّس سماتها الأساسية في الإسلام الزراعي، مثلاً ـ مع أنها هنا قد تكون سهَّلت الارتقاء الديني في مراحله المتتالية).

على أيّة حال، كان هناك كما يبدو نوع من التضييق على مستوى الحقيقة، حتى أن الغربيين كانوا مهيَّئين، بدرجة عالية، للبحث والاستطلاع. فالغايات الأخرى للتقنية، عدا تلك التي كانت تحقّقها الاستثمارات في الاختصاصات المتداخلة، لم تعطَ الاهتمام المناسب في ظلّ ظروف ذلك الوقت (وكأنما العقول النابهة كانت مأخوذةً تماماً باستطلاع الاختصاصات الجديدة المنفتحة الآفاق). ولعلَّ أبرز تلك المجالات هي تلك التي كانت تعني الكثير للشخص الفرد. ففي المجال الصحّي، أولى نظام الأحوال الشخصية بكل تفرّعاته مزيداً من الاهتمام ـ وربما بدرجة أقل في بعض الأوقات ـ يفوق ما أعطاه الأطبّاء في الذكرى الألفية السعيدة، عندما تضاعفت الوسائل التقنية لشفاء المرضى

(بمجرَّد أن سمح لها بذلك). أمَّا الاهتمام بالرياضة البدنية، من خلال التدريب على الرقص، أو القتال الذي تطوَّر (أحياناً متأخراً نوعاً ما) في العديد من تقاليد الثقافات العالية، فإنه لم يحظ بالاهتمام الذي يعدل اهتمام الغربيين الحقيقي.

ولعل أكثر ما يلْفت، هو أن الغربيين لم يأبهوا كثيراً لاستكشاف بعض المحاولات التي لا يمكن إخضاعها لصيغ محسوسة، وتعبيرات مادية. وعلى سبيل المثال، فإن أنواع التقنيات المتخصصة بالصوفية، والتي تتمثَّل بأشكال معينة في اليوغا وفي التصوُّف أيضاً، قد أغفلت إلى حدّ كبير، بالرغم من البدايات الواعدة سابقاً، حتى في أوروبا المسيحية. أو أنهم كانوا مكبوحين بقوة من خلال الفرضيات الدينية السائدة، مع أنهم في جهات أخرى، حملوا البراغماتية العقلانية، والمبادرة الفردية إلى مدى متطرِّف، ودعوا إلى، أو بدا أنهم دعوا إلى، عدم الكفّ عن محاولة التفوّق على الأسلاف، باكتشاف تقنيات جديدة.

وبالإجمال فإن التغيرات الهامة في أنماط التوقّعات التي رافقت عملية التقننة، لم تعكس حالة عامة من التفاؤل العقلاني فحسب، وإنَّما عكست كذلك روحية تقنية، انتقائية هي ما اتفق الغربيون والمسلمون على تسميتها «مادّية»!

مرافقات التقننة

تضمَّنت أولية الإنتاجية التقنية عدة ميول مترابطة، يمكن أن تدخل في صلب الروحية (العقلية) التقنية. وشأن التركيز على التقنية العقلانية، يمكن تصنيفها تحت الانتقال من الإطار السّلطوي إلى التدبر المستقل. وكانت (تلك الميول) على أية حال، موجَّهةً إلى أغراض التخصّص التقني المتنوّع، لا نحو العقلانية من أي نوع ممكن، كما كانت، فوق ذلك، مطبَّعة على الأخذ بمقاييس مؤسساتية ليست مجرَّد تعبيرات عرضية عن ذلك الانتقال، وإنما تتصل باتجاهاته الأساسية مباشرة. إن التدبر العقلاني، بالتوافق مع التخصص التقني، كان يعتمد، ولا سيَّما في أول الأمر، على «توقُّع استمرارية التجديد»؛ على تشجيع الاتجاه الإرادي للاختبار، وعدم الأخذ، ما أمكن ذلك، بمسلّمات الأفكار، والأعمال السابقة، ورفض مرجعية أية سلطة من أي نوع، واتّباع احتمالات الخطأ التي يشملها مثل ذلك

الرفض. في بداية الفترة، وبالرّغم من طمس الرّوحية المتحفّظة نهائياً، خلال عهد النهضة، فإن المؤسسات المسيطرة، كما في الغرب كذلك في أنحاء أخرى، كانت تمثل التحفّظ الزراعي: أقصى التشدّد في التمسك بالأنماط المعهودة، حماية للنظام ضد الفوضى التي تجنح إليها التيارات الحياتية في عدم استقرارها. (الواقع، إن التعريف الدقيق للثقافة لا يزال هو تواصل طرائق العمل من جيل إلى الجيل التالي، بحيث إن كل فرد لا يحتاج إلى البدء من نقطة الانطلاق). ومع نهاية القرن الثامن عشر، على أية حال، فإن بعض أهم المؤسسات في الغرب كانت قد احتضنت صراحة، وبحماس بالغ مبدأ التغيير، والتجديد. النشرات العلمية، وكذلك الجمعيات العلمية إنما نشطت لا لتحافظ على المعرفة القديمة في المقام الأول، بل لتسعى إلى الجديد. الحماية القانونية لحقوق الاختراعات بالبراءة، أقرّت ما هو مشترك في الصناعة: صار النّجاح من نصيب كل من يبدع بأعظم فعالية وبأسرع وقت ممكن. وفي التنظيم الاجتماعي الجديد، تمَّ إدخال الإبداع (التجديد، الابتكار) في إطار مؤسساتي.

وأخيراً، فإن الحكومة نفسها قد جسَّدت هذا المبدأ. فالمؤسسة التشريعية ـ جمعية لم تكن وظيفتها ببساطة أن تعفي من الضرائب، ولا حتى تعيين الإداريين، وإمضاء السياسة الجارية في الحرب، والأزمات، وإنما مواجهة تغيير القوانين وفق مقتضيات الأحوال ـ عكست المدى الذي بلغه وعي التجديد في قلب النظام الاجتماعي الجديد. المفكّرون، منذ «العصر المحوري» ـ لأية حضارة ـ أقرُّوا أن الإداريين يجب أن يغيّروا، وحتى السياسات الجارية يجب أن تتغيَّر مع الظروف. وقد صدر نصٌّ بهذا المعنى، مثلاً (في الحالة العثمانية) في مراسيم تنظيم القانون. وكان الغرض العام للمؤسسات الاجتماعية هو تفادي، أو على الأقلّ، الحدّ من مثل هذا التغيير. ومع ذلك، فإن اسم «مشرّع» قد افترض مفهوماً معاكساً!

وكان لا بد في مثل ذلك الجو، من أن تصبح مقولة «التقدم» لأول مرة، المغزى المهيمن على التفكير الجدي حول التغير التاريخي، صار التقدم الدائم، على كافة الأصعدة، شأن التغير الأزلي كذلك، هو التوقع الروتيني. والفرضية

العادية «للكبار» أن الجيل الأصغر كان ذاهباً إلى الكلاب، توازنت، على الأقل، مع أمل الشباب في أنّ كل جديد يمكن أن يبني أكبر، وأفضل.

إن واحدة من أهم نتائج التقننة، وإن جاءت بطيئةً إلى حدّ ما، في الظهور، هي نتيجة نشوء «مجتمع المشاركة الكمّية»، حيث يتم حشد أقصى ما يمكن من جهود، وإمكانات التخصّصية التقنية في شتى المجالات في إطار موحّد. واعتمد النسق الاقتصادي الجديد، على الاستعانة بالعمالة الماهرة على نطاق واسع، وبصورة دائمة، وعلى الأخص، على تكثيف السوق في أوساط الذين يعيشون فوق مستوى الكفاف، لامتصاص الإنتاج المتزايد لما أصبح يعرف بالإنتاج الكمّي. ومع الإنتاج الكمّي، والاستهلاك الكمّي، أصبح متاحاً للطبقات الدنيا، وحتى للفلاحين، التنعّم بأسباب الرفاهية التي أصابت الحياة المدنية، وكانت في السابق وقفاً على النخبة: واتّفق أن اتضحت أهمية التعليم الكمّي، في مجتمع تقني كان يُرادُ له أن يسير بانتظام، فكان لا مندوحة من أن يصبح الجمهور المتعلم قوة سياسية (وقد ثبت في النهاية أنه حتى في تلك المجتمعات التقنية، حيث القوة الفعلية في قبضة الأقلية، لم يسمح بأي دور للجماهير. بل لقد طلب من تلك الجماهير أن تبدي الولاء الفعال، وتذعن للسياسة «التّوتاليتارية» لكي تظلّ آلية الدولة قادرةً على الحركة بكل راحة).

والحقيقة، إن توسيع دور الدولة الذي دخل إلى كل بيت بتفصيل لم يسبق له مثيل، وبفعالية لم يكن من سبيل للتملّص منها ـ كان سمة المجتمع المتقنن، كما كانت مقولة التقدم. المجموعات المعارضة، تأسيساً على العلاقات الشخصية التي كانت تقف بين الفرد والحكومة المطلقة في معظم المجتمعات المصنّفة على المستوى الزراعي، استحالت عديمة الفعالية، فتحوَّلت إلى تجمّعات وظيفية مرتكزة على أدوار تخصصية في التقننة الجديدة، لا صلة لها بالروابط الإنسانية. لقد تعاطت الدولة مباشرة مع الفرد إلى حد لم يسبق له مثيل في المجتمعات القائمة على مساحات أرضية شاسعة. كانت قوة الدولة التي كان كل شخص بالتساوي مرغماً على الخضوع لها، هي القوة الوحيدة القادرة على ضبط الإطار الواسع لتضافر التخصصات التقنية الذي تشكّل في المجتمع الكلّي.

أخيراً، فإن التقننة حملت في طيّاتها نظاماً أخلاقياً خاصاً بها، وهو ما نشأ وتعزَّز مع «التهذيب الأخلاقي»، كما أشرنا من قبل. وكان مثل ذلك النظام يولي الاعتبار لا للمجتمع الكلي فحسب، بل وكذلك لمن يكمّله، فافترض أن الفرد بذاته منفصل بخصوصيته، ومهذَّب تهذيباً عالياً ومتعاون. والوحيد الذي كان بإمكانه التجديد بالحرية المطلوبة، هو الفرد المستقل، المعتمد على ذاته، وغير المقيّد بقوانين النقابات، أو الولاءات القبلية، أو التجمّعات الدينية. كان هذا وحده، قادراً على تعديل، وصقل التخصصات الدائمة التجدّد أبداً بما يتلاءم مع متطلبات الإنتاجية التقنية. وذلك، أعطى قيمةً عاليةً للحرية الفردية، وأدّى إلى إشاعة التحرّر من سيطرة الآخرين. وكان يعني ذلك أيضاً ميلاً مطلقاً نحو إغفال، وتغييب الدور الشخصي، من حيث إن الوسطاء بين الفرد، والجمهور أُضعف من شأنهم (حتى في النهاية، بدت الفردنة ممقطرة داخل رقم بطاقة في الملفات). وبموازاة أهمية الاستقلالية، والعزلة الشخصية، كانت أهمية التماسك الشخصي، والنمو الذاتي، والتهذيب ـ التي كانت تتنامى بتزامن مع روحية العمل الجماعي، والتعاون الإرادي. وعلى ذلك، وفي نفس الوقت، كانت التقننة تعني توقّع مقاييس أخلاقية شخصية عالية، واحتراماً لمواهب الفرد الخاصة.

لقد ترافقت الثورة الصناعية البريطانية ذاتها، مع ثورة أخلاقية خاصة، أكّدت فيها «الأخلاقية البرجوازية» على أولوية معاييرها الذاتية. ومع القرن التالي، قطعت شوطاً بعيداً نحو إزالة أشكال المجون الغرائزي، واللهو في الحياة الشخصية، وكذلك في التصدي للابتزاز، والرّشاوى في الإدارة السياسية. فكانت المساواة في الحقوق مطلباً ملحّاً أكثر منه في أي وقت مضى، وحتى في العالم الإسلامي!

كان الاختصاصي، بالمعايير التقنية، محترماً لا لأيّ تفوّق تنافسي قد يكون متمتعاً به من خلال أسلافه أو علاقات أخرى، وإنما لتحصيله الذاتي الذي أسهم به في التنمية العامة، الصفة الوحيدة التي كانت تنسب إلى المرء، وبقيت ملازمة له، ومعترفاً له بها هي أنّه كائن إنساني. وانعطفت على هذه الصفة الحرمة الشخصية التي تنطوي على صيانة حرية الأفراد بإقامة ارتباطات شخصية، والانخراط في

تجمّعات، وحقهم في حماية أنفسهم بقواهم الذاتية، أو بقداستهم. وقد أسهم هذا الواقع في الإنجاز العظيم لعهد «التنوير» في القرن الثامن عشر، بالتخفيف من المظالم العامة. ويداً بيد بالنسبة للابتكار، والإنتاجية التقنية وقد ترافقا، تزايدت الفرص للأشخاص العاديين بإيجاد عمل يتناسب ومواهبهم، وأحياناً في بعض الحالات الاستثنائية، بالتعبير عن وجهات نظرهم المتميّزة.

كل هذه التغيرات، ولا سيَّما تلك التي وجدت طريقها إلى مراكز الرقابة الاجتماعية، أدّت إلى تزايد كبير في القوة الطبيعية المتاحة، وبالتالي إلى الثروة المادية؛ تزايد في المعرفة الوضعية، ومن ثمّ في الإمكانات الخيالية؛ تضاعف أقنية فرص الإنجازات، وبالتالي إلى تزايد المرتكزات البنّاءة للحرية الشخصية. فالثروة، والمعرفة، والحرية كذلك، عزَّزت النتائجِ المباشرة للتنظيم التقني بالعمل على رفع مستوى القوة الاجتماعية بصورة مطَّرِدة: القوة لإنتاج البضائع، لاكتشاف الحقائق، لتنظيم الحياة الإنسانية نحو الغايات التي تلوح في الأفق.

بالنسبة للمسلمين حظي كل ذلك بأخلاقية خاصة باهرة. على الأقل في بعض المقاييس، تدبّر الغربيّون حلّ المشكلات الأخلاقية في مجتمع متطور، عندما واجهوا الوعي الإنساني منذ بدء الحضارة، خاصة وأنهم كانوا منغمسين في التقليد الروحي للسامية الإيرانية التي شارك فيها الغربيّون بالفعل. فقد أقاموا مؤسسات الغرض منها، على الأقل، تأكيد الأمن القانوني الشخصي، وتحقيق مستوى عالٍ من الاستقرار الاجتماعي، والرخاء الذي بمقتضاه أخذ حتى أقل المستفيدين بالمشاركة. بالإضافة إلى ذلك كله، حتى على مستوى النقاء الشخصي، أقاموا مقاييس للأمانة الفردية، الصناعية، الولاء، والتواضع، ولإمكانية الارتفاع فوق الحزازات الشخصية والتي كانت كلها ظاهرة في الطبقات الأكثر إدراكاً للمسؤولية، بعيداً عن ضمانات التأكيد على المثالية الأخلاقية في أوروبا.

بالنّسبة لنصير غير متحيّز للشريعة الإسلامية، هناك الكثير ممّا يدعو إلى الإعجاب. آخذة مثلها من محمّد نفسه، أرست الشريعة قاعدة المساواة في

العدل، وافترضت حدّاً من الحركة الاجتماعية، مشدّدة على مسؤولية الفرد، والعائلة النّووية. وقد فاقت تقاليد أيّ دين عظيم آخر، في أنّها كفلت قيم البورجوازيين والتّجار. وقد جاهدت بثبات ضدّ أية سلطة عرفية، أو العمل باسم قانون عالمي، أو أمجاد فرد، ودعت جهاراً مرّات، ومرّات أخرى بصمت، إلى كلمة سواء في إقامة الحكومة السوية، والقواعد الأخلاقية الشخصية في رخاء الإنسانية، التي أقرّتها كحق إلهي مقدّس، يتوجّب على الإنسان أن ينهض بمسؤولية صيانته. في كلّ هذه الشؤون، كانت الشعوب المسيحية الأوروبية باتّباعها «التحوّل الكبير»، قد مضت بعيداً في ترجمة المثالية إلى حقيقة. ومن وقت مبكّر نسبيّاً، في القرن التاسع عشر، توفّر من يعلن من المسلمين النّابهين، والمحترمين أنّ الأوروبيّين كانوا يعيشون حياةً أفضل، في المعايير الإسلامية، من تلك التي تعيشها المجتمعات الإسلامية نفسها.

والحقيقة المؤكّدة هي أنّ المسائل الأخلاقية الأساسية للمجتمع لم تكن قد حلّت بالتّمام بعد. فالتقدّم الذي تمّ إحداثه، قد غيّر التعابير التي عولجت مثل تلك المسائل على أساسها، منذ سومر، وهذا ما تمّ فعله بكلفة لم يتهيّأ لأحد بعد، أن يقدّر قيمتها. بعض المسلمين، كانوا، منذ البداية، متشكّكين بقيمة القوّة، والرّخاء في أوروبا الجديدة، وقد أدرك الكثيرون أنّهم لم يكونوا واهمين، عندما أثبتت الحلول إخفاقها!

لماذا الغرب وحده؟

ليس وارداً أنّنا نستطيع أن نجد أي مقياس مطلق للحكم على صلاح مجتمع ما، وإنجازاته في أية فترة معيّنة. فقد تعلّمنا أن نحاذر قياس حتى الازدهار، والانحطاط بالقوّة التي يستطيع مجتمع ما أن يدفع بها، وبالموارد التي يمكن أن يطوّعها في لحظة خاصّة. نحن نتسرّع في البحث عن رموز الفساد الدّاخلية، وهذا ما يظنّ بعض العلماء أنّهم يجدونه في العالم الإسلامي، كأساس لازدراء عظمته التي تجلّت في الفترات الأخيرة. ولعلّه من الأسلم أن نقيس تقدم مجتمع ما، بتقدّمه في التكنولوجيا، ولا سيّما في العلوم الطبيعية، واعتبار ذلك مؤشراً دالاً على عقلانيته، وحريته الداخلية. ولكنّ العلم

والتكنولوجيا ليسا المؤشرين الوحيدين للدلالة على الحقيقة والحرية، وإنّما يصلحان للتعبير عن مواصفات تقنية تمّ تفصيلها بإتقان لتبرير التفوّق الغربي المعاصر. في أيّامنا، يتزايد إدراكنا أنّه (كما تقدّم)، مع ادّعاء العلوم الطبيعية أنّها «مفيدة»، فمن المشكوك فيه أنّها «جيّدة»، وفي الحسّ المطلق لا تستطيع أن تزعم أنّها «صادقة»، وحقيقية. ولدينا منطقنا للشكّ في المعايير التي جعلتنا نفخر بالإنجازات الغربية المعاصرة.

وعلى أية حال، فإنّنا، حتى إذا لم نستطع بعد أن نعزو قيمة مطلقة لنوعية «التقدّم» الذي مثّله الغرب في الثلاثة ماية سنة الأخيرة، يظلّ صحيحاً أنّ التقننة، بكلّ ما رافقها، كانت إنجازاً إنسانياً هائلاً، في طريقتها الخاصّة. كانت نصراً فائقاً لصالح (مهما كان مردودها في المطلق) الشعوب الغربية، ولقوّة مؤسّساتهم المحلية، وحيوية حياتهم الروحية، والفكرية، ورخاء جزء كبير من سكّانها. لقد تأتّى «التحوّل»، إلى حدّ كبير، من خلال الانعكاسات الهامّة للنهضة الغربية التي سبق لها أن نقلت الغرب، في بعض النّواحي، إلى ما دون المساواة الثقافية مع العالم الإسلامي التي كان قد حقّقها في «أوج الفترات الوسيطة». إجرائياً، نتج «التحوّل» من الحيوية والذّكاء اللّذين نجحا في توطيد جوانب معيّنة من الزّخم التجديدي للنهضة. والسؤال الذي ينبري إذن، ما هو الشأن الاستثنائي للغرب في أنّه، وليست مجتمعات أخرى، حقّق هذا؟

أوّلاً، ينبغي أن نستعيد أنّه، في أية حالة، كان لا بدّ لها أن تحصل، في مكان ما أو في أمكنة أخرى. تماماً، كالحضارة على المستوى الزّراعي، فإنها ظهرت في بقعة واحدة، أو في أحسن الحالات، في مناطق قليلة جدّاً، وانتشرت من هناك إلى الجزء الأكبر من الكرة الأرضية، وكذلك الأمر بالنسبة للنّمط التقني الجديد للحياة، فإنّه لم يكن محتملاً أن يظهر في كل مكان ولدى كلّ الشعوب في نفس اللّحظة، فقد انتشر هو الآخر أوّلاً في مساحة محدّدة، أوروبا الغربية، ومنها انتشر في أمكنة أخرى!

لم يحصل قط، أن الطرائق الجديدة نتجت من ظروف كانت محصورة كلّياً في منطقة واحدة. تماماً، كما في المدن الأولى، فإن الحياة الأدبية كانت لتغدو

مستحيلة بدون ذلك الاختلاط بين شعوب كثيرة ذات عادات اجتماعية، واختراعات، كبيرة أم صغيرة، لا حصر لها. ولذا، فإنّ «التحوّل» الثقافي المعاصر قد افترض توفّر اختراعات متعدّدة، واكتشافات هامّة في منظومات الشّعوب القاطنة في «الشرق» من الكوكب الأرضي، اكتشافات لم يكن الجانب الأساسي القديم منها، قد تم التّوصّل إلى مثيله في أوروبا. ثمّ إنّ معظم العناصر التشكيلية المباشرة التي أدّت إلى «التحوّل»، مادّياً وأخلاقياً، أتت إلى الغرب، سابقاً أو لاحقاً، من مناطق أخرى. بعض الاختراعات الحاسمة (وأهمّها الثلاثي الشهير المبكر: البارود، الفرجار، والطباعة) التي مهّدت الطريق أمام التقدّم الغربي اللاّحق، جاءت تحديداً من الصّين، شأن فكرة نظام المباريات في قطاع الخدمة المدنية الذي تمّ إدخاله في القرن الثامن عشر. وبمثل هذه السّبل، يبدو الغرب كالوريث اللاّواعي للثورة الصناعية الجهيضة في الصّين. والأعمّ من كل ما تقدّم، وإن كانت متضاربة في التحديد، كانت، بالطبع، العناصر الآتية من مجتمعات أخرى على البحر الأبيض المتوسّط، وخصوصاً الإسلامية منها، بكلّ اندفاعها اللامحدود في العلم والفلسفة إلى الغرب، في بدايات ذروة الفترات الوسيطة.

وكان من الأهمية بمكان قيام أسواق عالمية واسعة، أنشئت لتغطّي شبكة النشاط التجاري بين أفريقيا، وأوروبا الأسيوية والتي لم تلبث أن ازدادت توسعاً، وكثافة تحت الرّعاية الإسلامية، في منتصف الألف الثاني للميلاد. وقد اكتمل التطوّر الداخلي النّاشط للغرب، بوصوله إلى مناطق واسعة، مكتظّة نسبياً بسكّان المدن، كانت هي التي تشكّل السّوق العالمية، بكل تنوّعاته الفنية. هناك كان متاحاً للأوروبيّين أن يجمعوا الثروات، وللخيال الأوروبي أن يستخدم. وكان التوسّع التّجاري الذي تلا المغامرات الأيبرية عبر المحيطات في القرنين الخامس عشر، والسادس عشر هو الذي شجّع نموّ الثروات التي أصبحت الفرصة المباشرة للفترة القديمة، لتراكم الرأسمال الأساسي. وبدون هذا التاريخ المتراكم لمجموع المسكونية الأفريقية ـ الأسيوأوروبية، التي كان الغرب جزءًا متلازماً منها، لما كان قيّض للتحوّل الغربي أن يخطر على البال.

وعلى أية حال، فإنّ ذلك لم يكن ليحصل في جميع أنحاء المسكونة دفعة واحدة. فكلّ التطورّات التضامنية، في أيّ جزء من المسكونة، بدأت من منطلقات سياق ثقافي محلّي، وتمّ تداولها ببطء على نطاق أوسع، وفي كلّ مكان. ويصحّ الاعتبار نفسه بالنّسبة للتغيرات التي انتهت إلى «التحوّل الكبير». فعندما نضجت الظروف له، أخذت التحوّلات الثقافية الحقيقية في التفاعل ضمن إطار معيّن، داخل الثقافة ذاتها، بحسب خلفية تلك الثقافة ـ كما حصل للثقافة الغربية.

لم يتبين حتى الآن ما الذي يعيّن أن يحصل «التحوّل» هكذا، هنا أو هناك. وبطريقة عامّة، كان من الصعب أن يحصل قبل منتصف الذكرى الألفية الثانية. عندها فقط، فرضياً، قد يكون توسّع التبادل التّجاري، وكثافته، وبالأخص تراكم الاختراعات ـ بلغت كلّها مستوىً مناسباً لكي ينطلق «التحوّل» منه. وقد يكون كذلك، لأمر ما، في دائرة ما، استطاعت أوّلاً أن تضمّ عدداً كافياً من الظروف المحلية الملائمة. ويفترض أن مجموعة اشتراكات مختلفة قد تكون ذات تأثير فعّال في إنتاج مثل ذلك التحوّل. لا يستطيع المرء ببساطة أن ينظر إلى المزيج الذي حصل أن وقع في أوروبا الغربية، ويقرّر أنّ ذلك وحده قد أدّى إلى أيّ نوع من التّسريع الرئيسي للإنتاجية والتجديد، كما وقع بالضبط.

يمكن أن نفترض، على أية حال، أنّ التقليد الاجتماعي والموارد الاقتصادية الملائمة تماماً للاستثمار الصناعي، كانت أساسية: فقد رأينا أن دور مثل هذا الاستثمار قد تزايد لدى الصّينيين كما لدى الغربيين وأسهم بوضوح في إعطائهم دوراً مناطقياً أوسع على غرار ما حصل من قبل في الفترات الإسلامية الوسيطة. لكن من المؤكد، كان لا بد من، توفّر شروط أخرى، بغية تعزيز نتائج الانتقال نحو مثل ذلك الاستثمار، ولمنع تعطّله. ويمكننا أن نستخلص بعض ما اتّفق أن يكون فعّالاً في الغرب.

كان للغربيّين امتيازات خاصة. أولها كانت عذرية تربتهم الخاصة، واتّساع رقعتها: ـ فالمناطق التي تروى بالماء باستمرار والتي لم تزل متاخمة للمناطق المأهولة لم تثبت أهليتها لأشكال الحراثة القديمة بسبب برودة الأصقاع الشمالية. ولكن، عندما تعلّموا كيفية زراعتها جيداً، سرعان ما أفسحت في

المجال للمزيد من التوسّع، ومن ثمّ لأنماط التوسّع الاقتصادي. ويستدل من التاريخ العالمي أنّ ما يبدو ممكناً في وقت ما، يكون على وجه التحقيق مستحيلاً في أوقات أخرى ـ كما لو اتفق أن أزيلت غابات شمالي أوروبا في وقت سابق (هذا المنبّه مستمدّ من الطرق الزراعية الحديثة في الصّين الشمالية، حيث تبيّن أنها دعمت الاقتصاد الصيني، مع أنّها طالت مساحةً أصغر بكثير من مساحة السّهل الواسع في شمالي أوروبا، وكانت، تقديرياً أكثر تعرضاً للكوارث المحلية). والذي لا شك فيه، أنّ ثمة أهمية مماثلة لحسن التدبير، كأهمية المثير بالنّسبة للذاكرة ـ شرط أن يتوفّرا معاً في مجتمعات مدنية أخرى، (فالهملايا لم تمنع أوروبا من الأخذ بذلك المنبّه)، ولا منعها كذلك عبور المحيط الأطلسي (الذي كان، يمكن أن يحصل في الطّريق نحو الجزر الشّمالية أو البرازيل، لو لم يكن كولومبس قد غامر في التّوجه على طول الطريق الوسطى؛ بينما لو اتّفق لأيّ صيني أن يغامر في عبور المحيط الهادىء، لكان من غير الممكن أن يصيب مثل ذلك الفوز). ويجب أن نضيف، أنّه ربّما (ولكن هذا أقلّ وضوحاً) كانت النجاة النسبية من التدمير الشامل، ولا سيّما من جانب الغزو الأجنبي (تحديداً على أيدي المغول) لمدة طويلة نسبيّاً.

وربّما، لو امتد الزّمن (بمعنى بعض المقاطعة للتقدّم الغربي) لكنا وجدنا تحوّلات مماثلة تحصل بصورةٍ مستقلّةٍ في مجتمعاتٍ أخرى من ذات المستوى الزّراعي، بعضها عاجلاً، وبعضها آجلاً، كلٌّ منها بأشكالها الخاصة تبعاً لخلفيتها التاريخية. وليس بالمستطاع أن نستبعد أن الصينيين قد يعاودون، فيما بعد، بنجاح أكبر إنجازاتهم في عهد سونغ، بتوسّعها المفاجىء في إنتاج الحديد والصلب، وتفوّقها في التقدم التقني، وثقافتها العامة الوهّاجة. بالرغم من أن هذا قد تضاءل، وأعيدت الصين إلى المجال الزّراعي تحت الغزو المغولي، فإنّ الأنماط الثقافية لا يمكن أن تحتجزها مثل تلك الأحداث إلى الأبد، شأن الكائنات العضوية. ويستطيع المرء أيضاً ان يتصور ظروفاً قد تبعت قوة دافعة في إسلامية الهند. لكن عندما يكتمل مثل هذا التحوّل في مكان واحد، فإنه لن يبقى وقت لانتظار حصول تحوّل في مكان آخر. فإن من

طبيعة، مثل هذا التغيّر الثقافي، أنّه عندما يكتمل سرعان ما يعم العالم بأسره، وحقيقة حصوله في مكان معيّن تنطوي على إمكانية حصوله كذلك في أيّ مكان آخر.

لفهم هذا التتابع، يجب أن نعود إلى التكافؤ الذي كان مرعيّاً بين المجتمعات الزراعية. داخل العقدة التاريخية الأفريقية الأسيو- أوروبية، كانت النهضة الشاملة في مستوى القوة الاجتماعية التي حصلت في كلّ مكان مسجّلة تراكمياً. في القرن السادس عشر، الأسبانيون، العثمانيون، الهنود، أو الأمبراطوريات العينية، كان بمقدور أيّ منهم أن يسحق بسهولة السومريين القدامى في أوج قوّتهم ـ كما حصل مع فريق واحد منهم عندما سحق الأزتكيين الذين كانوا على مستوى مماثل. ولكنّ النهضة كانت متدرّجة جداً. في أيّ عهد، كان على كل مجتمع ضمن العالم المسكوني أن يعترف بأهمية الآخرين كمساوين له، مهما كانت السيادة العارضة (المؤقتة) لأحدها على المجتمع الآخر. وعلى سبيل المثال، فإن سيادة العرب على البرتغاليين في القرنين الثامن، والتاسع، وسيادة البرتغاليين على العرب لفترة أقصر في القرن السادس عشر، كانت كلّ منها ترتكز على امتيازات محلّية موهومة، فلم يكن شعب منهما أدنى من الآخر في الحدود التي سيتضمنها مجتمع النمط الزراعي. وفي كلتا الحالتين، سرعان ما تراجعت السيادة، ليس نتيجة تحوّل راديكالي للشعب الأقوى وإنّما لتحوّل الظروف العامّة. في فترات متعددة، كان لليونانيين، والهنود، والمسلمين أيام مشرقة، ولكن على المدى الطويل بقي الجميع متكافئين. كان ذلك فوق الذكرى الألفية، أيُّ تطورات حقيقية جديدة كانت لا تلبث أن يتبناها الآخرون خلال مدى أربعة أو خمسة قرون ـ وحتى في مدى أسرع كما في حالة أسلحة البارود.

ولكنّه كان جانباً من طبيعة التحولات المتداخلة للتشكّل الجديد، أنّه يقتحم الفرضيات التاريخية التي بمقتضاها يبقى الشحن التدريجي مراعياً التكافؤ بين المجتمعات الأفريقية ـ الأسيو ـ أوروبية المدنية. في الخطوة الجديدة للتغيّر التاريخي، عندما صارت العقود تكفي لإنتاج ما أنتجته القرون من قبل، فإنّ

التراجع إلى أربعة أو خمسة قرون لم يعد مأموناً. والشّحن التدريجي القديم، والتكيّف لم يعودا ممكنين. وقريباً جداً ـ مع نهاية القرن السابع عشر على أبعد تقدير، صارت كل الشعوب غير الأوروبية تصطدم بمشكلة التواؤم كأغراب مع النسق الجديد للحياة المتحضّرة كما كانت ماثلة في الغرب. وما لم تكن مصادفاتٌ شديدة الغرابة قد دفعتهم لبدء تحول مماثل خاص بهم، في نفس اللحظة تماماً، كالغرب، فلا مجال أمامهم لمتابعة تقدّمهم الخاص المستقل مهما كان واعداً. وما داموا لا يزالون يدورون ثقافياً على خطوة زراعية، فإنهم كذلك لن يقتبسوا لأنفسهم من تقدم الغرب، سنة بعد سنة، فيما هو يتقدّم أكثر (كما هو مطلوب لهذا الاقتباس أن يكون فعالاً). تلك المجتمعات (المنغلقة، الجامدة) على المستوى الزراعي، والتي لم تشاطر الثقافة الغربية فرضيّاتها محكوم عليها بالبقاء في دوامة التقدّم في تقاليدها الذّاتية، وبخطواتها الذاتية، تقتبس من التقاليد الغربية ما يمكن تمثّله على تلك الأسس. وهكذا، فإن «التحوّل الغربي»، وقد دارت عجلته، لا يمكن أن يجارى باستقلالية، ولا يمكن استعارته بالجملة. وهذا ما لا يمكن تحاشيه، في معظم الحالات. فالتكافؤ الألفي النشوري للقوة الاجتماعية قد انهار، مع نتائج كانت مفجعة في كلّ مكان تقريباً.

مارشال هودجسون و"مغامرة الإسلام"(*)

ألبرت حوراني

عندما توفي مارشال هودجسون سنة 1968، كان من المعروف عنه أنه يعمل على كتاب رئيسي عن الإسلام. وقد أطلع أصدقاءه وزملاءه على مسودات لأجزاء مختلفة منه. وكان هذا الكتاب قد اكتسب نوعاً من الشهرة قبل نشره، ولكن قلائل هم الذين بإمكانهم أن يشكّوا في غرابة هذا الكتاب[1]. وهذا لا يعني أن كل فكرة فيه قد نشأت ناضجةً في عقل المؤلف. ففي كل صفحة دليل على قراءة واسعة في المصادر الأصلية، كما في المؤلفات الثانوية. والهوامش تشكل تعليقاً على أعمال مؤرخين آخرين. وهناك دليل أيضاً على تبادل مثمر للأفكار مع زملاء له عديدين. إن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون قد كتب إلا في جامعة شيكاغو، في الخمسينات والستينات من هذا القرن. فيه أصداء من «ناف» عن الحضارة الصناعية، وكتاب ماك نيل «ظهور الغرب»، ودراسات إلياد حول الدين، وكتاب آدام «بلادٌ وراء بغداد»، وأبحاث لعلماء الاجتماع والأنتروبوجيا. ويظهر في حقل الإسلاميات تأثير فون غرينباوم وزملاء له أصغر سناً، ممزوجاً بآراء ماسينيون وكاهن وخاصة جيب. وبعض أجزاء الكتاب تتوسع في بعض الأفكار التي يطرحها جيب.

من مميزات العقول الأصيلة أن تأخذ الأفكار وتطورها في اتجاه جديد، أو أن ترتب الحقائق المعروفة وفقاً لنظام جديد. هذا ما فعله هودجسون، عبر دمج قدرته

---

* عن ألبرت حوراني: الإسلام والفكر الأوروبي، الترجمة العربية، إصدار الأهلية للنشر والتوزيع ومؤسسة نوفل، بيروت 1994، ص ص 92 ـ 113.

(1) The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago, 1974).

على الشرح مع مواهب خارقة من التبصّر الإنساني. وعندما يتعامل مع القوى البشرية وقدرتها على الخلق، فإن طريقته تلك يتعلمها من ماسينيون في ما يسميه ماسينيون «علم الشفقة» الاجتماعي النفساني: «على المراقب الباحث أن يُرجع السلوك العقلي والتطبيقي لمجموعةٍ ما إلى الشروط المتوافرة في مصادره العقلية الخاصة... عليه أن يوسع نظرته الشمولية بحيث تفسح مكاناً للآخر.. ومهما تكن الطريقة محفوقة بالمخاطر، فإنه أقل خطراً من أي طريقة خارجية (مجلد 1، ص 379، رقم 6)».

بعض أوصاف الإنجازات البشرية لا يمكن أن تنسى، مثلاً: كتابات الغزالي وجلال الدين الرومي، ودراسات تطور الفكر الصوفي، وشروح ما يحاول أن يفعله الشعراء والكتاب. يوضح لنا هودجسون كيف نقرأ الشعر «الإسلامي» (سوف أشرح هذا التعبير فيما بعد): وبكونه مخصصاً ليلقى أمام الجمهور، فإنه يجب أن لا يتدخل نص غير متوقع في تذوق براعته الفنية الفائقة، ولا مرجع خاص يقلل من الذوق العام (مجلد 2، ص 303). فالمبالغة في الشعر والنثر كليهما كانت تستخدم بتأن، لأن أفضل طريقة لشرح نقطةٍ ما كانت بذكر حالة متطرفةٍ (مجلد 3، ص 310). وفي ما كتبه عن فن الحضارات المؤسلمة، فإنه يذكّرنا بأنه الفن الأكثر صفاء للنظر والأقل رمزية مما يمكن تصوره: «فالجامع، مثل أي شيء فني آخر، لم يسمح له بأن يقوم مقام رمز تمثيلي... وبالتالي كانت هناك كل الأسباب لهندسة الجامع، ومعه المباني الأخرى... كي يتحرك مثل الفن التصويري في اتجاه الرؤية النقية واستقلالية السطح المرئي» (مجلد 2، ص 523).

بعض أفكار هودجسون قد تثبت أنها عاجزة عن حمل الثقل الذي يلقيه عليها، ونحن نذكرها هنا، ليس للتعبير عن الموافقة أو المخالفة، بل لتبيان نوعية معينة من فكره. ومع أن هناك مقاطع من الأفكار المجردة جداً، فإن الكتاب، ككل، ليس مجرّداً أو جافاً. إنه ينقل نوعاً خاصاً من الإثارة، صادرة عن عقلية تجاوبت بحيوية مع كل ما رأته، عقلية يمكنها أن تعبر بدفء وحرية عن مجمل مدى تجاوباتها.

إن هودجسون نفسه قد بيّن إلى أي نوع من الكتب ينتمي هذا الكتاب، عندما كتب عن أدب الحضارات المؤسلمة في العصر الوسيط. إنه كتاب «رؤيا صوفية»، أو شيء من «أعمال الإثارة» وخلافاً للعلم، هو، في الدرجة الأولى، تفسير أخلاقي لتجربة معطاة، ومع ذلك لا يشابه الأعمال الخطابية أو الغنائية المجزَّأة التي تحاول رؤية شاملة للحياة ككل (مجلد 2، ص 313).

ونعتقد، في النهاية، أن مثل هذه الرؤى تتعامل مع تجاوب الناس كأفراد. باستطاعتنا أن نرى، وراء رؤية مغامرة الإسلامي المهيبة، وجه هودجسون نفسه: وجه باستطاعته أن يواجه هول الحياة وعظمتها بشجاعة وبُعْد نظر لفرض نظام عليها، مع إدراكه الكلي أن ثمة مبادرات لا يمكن تقييدها: «في المعرفة الصوفية... يمكن أن تصبح الطهارة إلى حد ما وظيفة للعظمة البشرية، كنتيجة حقيقية وخطرة جداً للحقيقة القائلة بأن البشر يكونون أقرب إلى الله من سائر الحيوانات أو حتى ربما من الملائكة... لا أحد سوى الملك (أي سوى الله) يكون عظيماً بما يكفي لمطاردته. وفي أن يصبح فريسة لمثل هذا الرجل الصياد، يكمن النصر البشري الصحيح (مجلد 2، ص 254)».

هذه النتيجة لرؤيا هودجسون حررها زميله القريب منه ربين سميث، ونشرتها مطبعة جامعته بطريقة مؤثرة جداً وباعثة للشكوك. وفي المقدمة، يرسم المحرر شخصية المؤلف بضربات ماهرة، ويبيّن صعوبات تحرير كتاب لم ينجزه مؤلفه إنجازاً تاماً. كان هودجسون كاتباً حذراً. يمكن أن يكون أسلوبه غريباً وفيه ما يتمنى أن يغيّره أي ناشر، ولكنه يعبر عن كل فارق دقيق لفكره. كان يرفض بشدة محاولة تصحيح الأسلوب فروعيت تمنياته. تقيّد المحرر والناشر بالتغييرات «الخارجية». يجب هنا أن نطري إطراءً خاصاً الخرائط والرسوم البيانية التي جمعت من ملاحظات المؤلف. كان بالإمكان التوسع فيها: فالببليوغرافيا رائعة، ولكن كان يمكن أن يضاف إليها مراجع ضمت الكتب والمقالات التي ظهرت منذ وفاة المؤلف.

رؤية هودجسون ليست لعالم خيالي، ولكن لما قد حصل للإنسان في المكان والزمان، فضلاً عن وجهة نظر تدل على ما كان على المؤرخين أن يصنعوه، وما حصل في التاريخ. يمكن أن يفهم الكتاب من ضمن إطار

التاريخ. ويتوجب على القارىء أن يبدأ بدراسة قول هودجسون بدقة لما كان يحاول أن يفعله، والماثل في الملحق الذي وضعه الناشر بطريقةٍ حكيمةٍ في الجزء الأول من الكتاب، والذي يقوم مقام مقدمة هودجسون (هناك العديد من أصداء ابن خلدون في الكتاب من الصعب إبعادها عن المراجعة).

على الرغم من أن هودجسون قرأ شبنغلر وتوينبي وتعلم منهما الكثير، فإن طريقته كانت مختلفة عن طريقتهما. فهما فكرا بأنهما يتعاملان مع عمليات حصلت بطريقة متشابهة تقريباً، في حين أن نقطة انطلاقه كانت «حوادث مؤرخة وموضوعة في مكانها» (مجلد 1 ص 23)، كلها تشكل جزءًا من عملية فريدة نهائية هي التاريخ البشري. هنا يطرح علماء الاجتماع نوعاً من الأسئلة تتعلق بالأحداث، ولكن المؤرخين يطرحون غيرها. هذا ما يجعل التاريخ حقلاً علمياً منفصلاً يشتمل على «مجموعة من الأسئلة المترابطة يمكن مناقشتها باستقلالية نسبية عن مجموعات أخرى من الأسئلة» (مجلد 1، ص 23). بعض الأسئلة والعمليات. أسئلة أخرى تبدأ بـ «لماذا». لماذا حدث هذا وليس ذلك؟ إن تعبير «ربما حدث» هو «أساس بحث أي مؤرخ، واضحاً كان السبب أم لا» (مجلد 1، ص 26). هناك مدى آخر للأسئلة التي يتوجب على المؤرخ أن يطرحها، حول معنى عملية التاريخ: مثلاً، ماذا فعل كل عصر، وكل مجتمع وكل «حضارة من أجل تغيير المحتوى الطبيعي للحياة البشرية»، ومن أجل «وضع نظم ومقاييس لا تتبدّل»، لخلق بشر من نوع مختلف، بشر ينبغي لهم، بفضل فروقاتهم، أن يكونوا قد أثّروا، بطريقة ما، في سائر الناس: «على المؤرخ الإنساني أن يهتم بالالتزامات الكبرى التي تحملها البشر بولاءاتهم وما انبثق عنها من نظم ومثل. عليه أن يهتم بالتفاعلات والحوادث التي عبّرت عنها هذه الالتزامات» (مجلد 1، ص 26).

مثل هذه النظرة إلى وظيفة المؤرخ تتضمن نظرةً ما للعملية التاريخية. ويفترض هودجسون أن تاريخ الإنسان قد تشكّل نتيجةً لتفاعل ثلاثة عناصر: البيئة ومصلحة المجموع والأفراد الخلاّقين. ويعني بالبيئة المحيط بكامله، الحضاري والطبيعي الذي أُنتج عن طريق التوظيف التراكمي للموارد البشرية.

أما «مصالح المجموع»، فهي الأهداف المستقرة نوعاً ما، التي تمارسها مجموعات من البشر بشكل مشترك وضمن حدود بيئتهم وطاقتهم الاجتماعية. والأفراد الخلاقون هم أولئك الذين، عند التصدعات التي تعتري التاريخ، وعندما لا يعود «التفكير الرتيب صالحاً للعمل»، يستطيعون إنتاج بدائل جديدة تكون قادرةً بدورها أن تؤدي إلى تشكيل محيط حضارة جديد، ومتابعة مصالح جديدة من قبل المجموعات ذاتها أو سواها (مجلد 1، ص 26).

إن عملية التفاعل لا نهاية لها، وخطوط التأثير تجري في كل اتجاه لا يوجد مطلقاً وقت يستطيع فيه أحد العوامل أن يُسَفِّهَ العوامل الباقية تماماً. هنا يضمّن هودجسون نقداً لنظام من الأفكار مشتق من ماكس ڤيبر، يرتكز على تمييز واسع بين «التقليد» و«العصرية». فالمجتمعات التقليدية تحاول أن تحافظ على نظام قائم لأعمال وعلاقات مألوفة، حتى على حساب العقلنة. وحده المجتمع الغربي الحديث ملتزم بالعقلانية حتى على حساب العرف. ويعتقد هودجسون أن «كل جيل يتخذ قراراته الخاصة به. . . ، الجيل غير مقيد بوجهات النظر التي كانت لأسلافه، على الرغم من أنه يتوجب عليه أن يتحمل عواقبها» (مجلد 1، ص 37). كل عصر له عقلانية، ضمن الحدود التي يفرضها محيطه. على المجتمع، في كل عصر، أن يتخذ قراراته الخاصة بالنسبة إلى سرعة التغيير واتجاهه.

من بين هذه العوامل الثلاثة، يحاول هودجسون أن يركز على العامل الثالث، عامل الأفراد الخلاّقين والمحيط الحضاري الذي يصنعونه ويغيّرونه. باستطاعته أن يبرّر هذا التركيز بالنسبة إلى تعريفه الشخصي لوظيفة المؤرخ. فالأفراد الخلاّقون هم الذين ينتجون تلك الأعمال التي هي، في يقينه، الأكثر دلالة: «عندما نتحدث عن مدنيّة عظيمة فإننا نعني، فوق كل شيء، تراثاً بشرياً ناتجاً عن حضارة واعية. . . وعن دراسة مدنية معينة، يكون في أول اهتماماتنا معرفة خصائص تلك الحضارة التي كانت الأكثر تمييزاً لها. . . فأثناء القسم الأكبر من الفترة التاريخية، على الأقل، كان هذا يعني الحياة الفنية والفلسفية والعلمية، ويعني المؤسسات الدينية والسياسية، ويعني، بصورة عامة، جميع النشاطات الأكثر خيالية لدى أبناء الشعب الأكثر تحضراً» (مجلد 1، ص 92).

ليست نتائج هذه النشاطات ذات مدلول بنفسها فحسب، ولكنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً برغبات المجموع الذي يؤكد ذاته بصورة عامة في الحياة السياسية والاجتماعية: «هذا ما يمكن أن يسمى «الفكرة السياسية» التي تهب الأفراد والجماعات أساساً تاريخياً لكي تبقى الدولة سلطةً يُحسب لها حساب، رغم ما قد يواجهها من أزمات عابرة مفترضة. هذا يتضمن، ليس مجرّد الشرعية ذات المكانة الشخصية (على الرغم من أهميتها)، بل أيضاً عناصر جغرافية واقتصادية وعسكرية واجتماعية حضارية ملموسة تجمع مصالح الجماعة الثابتة بفعالية كافية، لتوفّر أغلب المجموعات المعنية سبباً تطبيقياً للأمل في أن تستمر الدولة، أو على الأقل لقبول أن يأمل الباقون ذلك. وعلى هذا الأساس، سواء عن طيبة خاطر، أم على سبيل الاحتياط، فإنهم سيتنازلون عن مصالح قصيرة الأجل ما تصادمت مع المصالح الطويلة الأجل لسلطة الدولة» (مجلد 1، ص 12).

في تصريحٍ كهذا التصريح، نستطيع أن نرى تأثيرين من التأثيرات التي فعلت في فكر هودجسون. الأول: فكرة الأقلية الخلاّقة وهي فكرة توينبي: على الرغم من أنه لم يشرح بوضوح كيف أن الأقلية كانت قادرةً على توصيل أفكارها إلى المجتمع ككل. والثاني: فكرة نظام من الأفكار يؤمن صلة وصل بين السلطة الحاكمة ومصالح المجتمع، وهي تستحضر ما يقوله ابن خلدون عن دور الشريعة في المحافظة على حكم العائلة المالكة.

ضمن أي حقل، في الزمان والمكان، يمكن دراسة تفاعل هذه العوامل الثلاثة؟ هنا يفترق هودجسون عن شبنغلر وتوينبي. إن حقل الدراسة المفهوم عنده ليس «حضارة». إنه «ايكومين»، كوني، أي كامل المركّب التاريخي الأفروأسيوي ـ الأوروبي، منذ بدايات التاريخ المدوّن وحتى يومنا هذا (مجلد 1، ص 50). إن مضامين هذا المركب تصل إلى مدى واسع. فمن الضروري تجنب النظر إلى التاريخ الإسلامي وسواه من وجهة نظر الغرب، وتجنب الاعتقاد، بكلام آخر، أن التاريخ الوحيد الذي له أهمية هو الذي اختاره الغرب الحديث ليعترف به، والنظر من ضمنه، إلى تاريخ شرق البحر

المتوسط في فترات من الماضي دون أخرى، أو الاعتقاد، بالتالي، أن الحضارة العصرية التي بدأت حوالي سنة 1800، هي تفكير وتحديد غربي في أساسه ولا يمكن أن يقبله أولئك الذين نشأوا في بيئات حضارية أخرى: (أن نسأل لماذا بدأ العصر الحديث في أوروبا الغربية وليس في أي مكان آخر، هو مجرد سؤال من الأسئلة. إن تعبير: «لماذا، لماذا لا؟» هو في صلب الاهتمام المحدد لدى المؤرخين). حتى إذا تجنبنا هذا الخطر يبقى هناك خطر آخر، هو خطر تفسير ما حدث في باقي أنحاء العالم بمقاييس تضعها خبرة أوروبا الغربية أو أميركا. يجب التنبه كثيراً عند استعمال الكلمات، لأنها تجعلنا نفكر بطرق معينة. إن إدراك هودجسون للمعنى الدقيق للكلمات يقوده إلى اختراع بعض الأفكار الجديدة: ليس من المحتمل أن تقبل بمجموعها بشكل عام، ولكن لكل منها معنى محدداً لا تستطيع الكلمات الأقدم والآلف أن تعبّر عنه بشكل جديد.

ولن يكون أقل خطراً لكاتب يتناول تلك الأجزاء من الأيكومين حيث شكّل الإسلام أساس التقاليد الحضارية السائدة لكي نأخذ حصراً وجهة نظر إسلامية ونفترض، (كما فعل المؤلفون المسلمون أنفسهم)، بأن ظهور الإسلام قد بدأ كشيء جديد مستقل بكامله بدلاً من أن يجعل شكلاً واتجاهاً جديداً لمدنية كانت موجودة، أو للبحث عن تفسيرات داخلية لكل شيء حدث في هذه المنطقة. إن علاقته بباقي الأيكومين يجب أن تبقى دائماً في الذهن. لا يبدو محتملاً أن المؤرخين ينسون هذا عندما يكتبون عن الفترة الحديثة وما يسمّى بـ «تأثير الغرب»، ولكنهم قد ينسون شيئاً آخر هو ما كان هودجسون يفكر فيه دائماً: العلاقات بين العالم الإسلامي والصين. كانت الصين، خلال حقبةٍ مديدةٍ من التاريخ الإسلامي، المنطقة الأكثر قوة وخلقاً في الأيكومين. ففي زمن الخلافة العباسية «بدأت فترة طويلة سيطرت فيها حضارة صينية خاصّة ولكنها ظاهرةٌ في الايكومين ككل» (مجلد 1، ص 233). وبعد ذلك بقرنين من الزمن، كان الاقتصاد الصيني «يتحرك... نحو المرحلة الأولى من ثورة صناعية رئيسية» (مجلد 2، ص 4).

هناك خطر آخر كان لدى هودجسون أشياء هامة ليقولها عنه: أن ننظر إلى التاريخ الإسلامي من وجهة نظر المستعرب، ونفترض أن الأراضي العربية الممتدة حول الطرف الشرقي من البحر المتوسط كانت دائماً وحدها مركزاً للمدنية الإسلامية. من طروحات هودجسون الرئيسية أن قلب العالم الإسلامي لا يتألف من هذه الأراضي وحدها، وليس من البلدان الناطقة بالعربية ككل، ولكن من منطقة «إيرانية ـ سامية» تشكل البلدان العربية جزءًا منها. وفي الأزمنة الإسلامية المتأخرة، كان مركز الثقل للمدنية الإسلامية يقع في القسم الشرقي من هذه المنطقة الأساسية، في المرتفعات الإيرانية حيث عبّرت حضارة رفيعة عن نفسها بالفارسية بدلاً من العربية. التحريف، كما يفترض، كان سببه أن العلماء الغربيين حاولوا أن ينظروا إلى العالم الإسلامي من مركز القاهرة، وإلى حد ما، عبر عيون الكتّاب العرب المُحدَثين الذين يفسّرون الماضي عبر نوع من التحديث الإسلامي الذي يتجه نحو القومية العربية.

يقسّم هودجسون تاريخ الأيكومين، قبل بداية العصر الحديث، إلى مرحلتين رئيستين. الأولى بدأت مع ظهور «مجتمعات زراعية مدنية»، في أماكن متعددة بالمنطقة الإفريقية ـ الأوراسية، مجتمعات سيطرت فيها المدن على الريف وكانت قادرةً عل تنظيم علاقاتها بها بطريقة تسيطر فيها على الفوائض الزراعية وتستخدمها لمصلحتها الخاصة. وسواء أجاءت الفوائض على شكل ضرائب أم جاءت على شكل إيجار، فإن ذلك كان شيئاً ثانوياً. إن فكرة «ملكية الأرض»، كانت ذات أهمية محدودة في التعامل مع مجتمعات من هذا النوع (مثل هذه التصاريح، المعبّر عنها بكلمات قوية، آتية من شخص يتمتع بنظرة مثالية للتاريخ تثير العجب! ولكن هودجسون فكّر كثيراً في التاريخ الاقتصادي رغم كتب عنه أقل مما كتب عن تاريخ الحضارة).

في المدن التي سيطرت على مثل هذه المجتمعات، نشأ نوع خاص من الحياة المدنية، فدعمت المدينة الثروة الناتجة عن الإنتاج الزراعي بالإنتاج اليدوي في صنع السلع وتبادلها في مساحة واسعة. هكذا مكنت الثروة الناجمة عن التجارة والزراعة من ظهور نوع من الحكومات لا تظهر عادة في

الأرياف: حكومات امتلكت قوة عسكرية مهيمنة وبيروقراطية منظمة، ولديها أنظمة وقوانين وسلطات قانونية أو دينية. وتعرَّف الحكام والفقهاء والتجار فيها على نمط مختلف، يتصرفون معه وكأنهم أسياد «الحضارة العليا»، والتقليد الأدبي والفني. وهذا بدوره أنتج تلك الأفكار السياسية التي بمقدورها أن توحّد سلطة الحاكم ومصالح المجموعات الاجتماعية المسيطرة. بيد أن مثل هذا الدمج بين سلطة الدولة ومصالح المجموع والأفكار السياسية كان سريع العطب. فما لبثت أن تحللت وظهرت بدائل جديدة. (يحاول هودجسون أن يشرح عملية التحلل بشكل رئيسي بلغة فشل الأفكار السياسية، وربما كان يؤكد كثيراً على تلك المميزات في التاريخ التي يمكن شرحها شرحاً كاملاً في حين أنه قليلاً ما يركز على العنصر غير العقلي للسلطة المجردة).

في الفترة الممتدة تقريباً بين 800 و200 ق. م، انتقلت كل المجتمعات الزراعية للأيكومين، التي تترابط تجارياً وبالتأثير المتبادل، إلى مرحلة تاريخية ثانية. هنا يقتفي هودجسون أثر يسبرز، ويسمي هذه الفترة من التغيير بـ «العصر المحوري». أصبحت الايكومين إذن مقسَّمة إلى أربع مناطق رئيسية، كل واحدة منها تتميز بحضارة رفيعة، وبتقليد تراكمي من الحوار وانعكاس ذي وعي ذاتي على النصب الحضارية القديمة، وتعبّر عن ذاتها بأشكال مختلفة من الأدب والفن. ولأن الحضارات، والأفكار السياسية، وأشكال السلطة الاجتماعية والسياسية، مترابطة فيما بينها بشكل وثيق، فإن كل منطقة من الحضارات الرفيعة حاولت أيضاً أن تجسّد وحدتها الحضارية بأشكال سياسية متمايزة.

في كل منطقة كانت «منطقة ـ نواة» نشأت فيها الحضارة الرفيعة ومنها أخذت تشعّ. كانت واحدةٌ من تلك المناطق تقع على الساحل الشمالي للبحر المتوسط الممتد من الأناضول إلى إيطاليا، حيث كانت اللغة اليونانية والإيطالية اللغتين الأساسيتين للحضارة الرفيعة. والمنطقة الأخرى امتدت من النيل إلى جيحون، حيث كان يعبر عن الحضارة بمختلف اللغات السامية والإيرانية؛ أما الهند والأراضي الواقعة إلى الجنوب الشرقي منها، حيث اللغة السنسيكريتية ولغة بالي لغتا الحضارة، فكانت المنطقة الثالثة. وأخيراً كانت الصين والبلدان

المجاورة لها.

كان اهتمام هودجسون الرئيسي في المنطقة الواقعة «بين النيل وجيحون». هذه تشكل المنطقة الحضارية التي تضم وادي النيل والهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانية ووادي الأوكسوس. وقد اعتبرها وحدة لا تتجزأ على الرغم من أنها تشمل بعض البلدان التي يجب أن نعتبرها اليوم عربية والأخرى فارسية. في الوقت الذي بدأ فيه التاريخ الإسلامي، كان لهذه المنطقة مجتمع مميز وحضارة مميزة، ساعدت بعض ملامحها على تفسير التاريخ الإسلامي. إن الجفاف النسبي لأغلب هذه المنطقة إنما يعني أن الأساس الزراعي للمجتمع كان أساساً هشاً. فبعض أجزاء المنطقة لا يمكن زراعتها، والأخرى فقط يمكن زراعتها إذا كان معدل هطول الأمطار جيداً أو إذا ما توافرت وسائل الري. من ناحية ثانية، كان العنصر التجاري في المدن عنصراً قوياً نسبياً لأن المنطقة تقع بين منطق «ذات مدنيات رفيعة» وكانت قادرةً على الاستفادة من التجارة معها.

إن الحضارة الرفيعة لـ «العصر المحوري» قد أخذت أيضاً شكلاً خاصاً هنا. كان هناك تقليد ديني يرتكز على الإيمان بإلهٍ واحد يطلب الاستقامة من مخلوقاته، في حياةٍ سيُدان بموجبها الناس، وبمجتمع صالح يميل إلى تجسيد ذاته في أمةٍ و«جماعة» (إن إدراك المؤلف للشبه بين التقاليد اليهودية والمسيحية، المعبّر عنها بالعبرية والسريانية، والتقاليد الزرادشتية، المعبر عنها بالبهلوية، هو إدراك مفيد، ولكنه قد يذهب بعيداً عندما يتتبع الصلات بين هذه التقاليد الدينية ومصالح المجموعات التجارية المدنية).

للمنطقة ميزة هامة أخرى. القسم الأكبر منها معرض بطريقة غريبة للغزو والاحتلال من الخارج. فقط في القسم الشرقي، والمرتفعات الإيرانية والسهل الملاصق لها في العراق، تجسّدت الأفكار السياسية الكامنة في الحضارة الدينية في دولة طبقية أهلية، هي الدولة الساسانية. وفي القسم الغربي، سقطت السلطة السياسية في أيدي المجموعات الغازية، وكانت الحضارة التي ترعاها الحكومة حضارة يونانية، لا حضارة سامية التعبير. على أن المجتمع استمر في أن يكون «سامياً» في الأماكن النائية البعيدة عن سلطة الدولة وإغراء

المدن. وعندما أصبحت الامبراطورية مسيحية تحولت إلى نوع من «دولة طائفية» من ضمن حضارة المنطقة.

إن آراء هودجسون حول طبيعة الإسلام وتطوره، مرتبطة بفكرة مجتمع إيراني ـ سامي. والمنطقة المركزية فيه تقع بين النيل وجيحون. وفي نقطة معينة، اتخذ تطور هذا المجتمع وحضارته اتجاهاً جديداً بفضل شيء لم يبدأ في المنطقة المركزية، ولكن في أطرافها. هنا يطرح سؤال، وفي رأيه لا يمكن الإجابة عنه فقط بلغة الضعف الحضاري أو السياسي للمنطقة التي توسع فيها الإسلام. هذا بالفعل جزء أساسي من الجواب: لقد بلغت المدنية الإيرانية ـ السامية نقطة من التطور تطلبت حركة خلاّقة للضمير وللمخيلة. ولكن الحركة التي أتت من حيث أتت، واتخذت الشكل الذي اتخذته، يجب تفسيرها بلغة ما كان يحدث غربي الجزيرة العربية ووسطها، حيث كان يتمخض نوع خاص من المجتمع يرتكز على رعي الماشية بدلاً من الزراعة، يرتبط بثلاث مناطق ذات حضارة رفيعة (سوريا البيزنطية والعراق الساساني والمنطقة اليمنية ـ الحبشية). لقد أخذ هذا المجتمع في خلق حضارته الخاصة به.

هنا يُطرح سؤال ثان: ما الذي كان يعنيه الفتح للبلدان المفتوحة؟ في رأي هودجسون: إن الفاتحين العرب قد أعطوا امبراطوريتهم شيئين: ديناً ونخبة حاكمة. وبعملهم هذا غيّروا طبيعة المجتمع ولكنهم لم يخلقوا شيئاً جديداً. إن مجيء الإسلام والحكام العرب لم يقض على المجتمع الإيراني ـ السامي ولكنه أطلق طاقاته أو أعاد تحويلها. إن السؤال الأكثر أهمية، الذي يطرح حول هذه العملية، هو ليس: كيف امتصت النخبة العربية الجديدة الحضارة اليونانية والإيرانية السامية الموجودة في البلدان التي حكموها، بل: كيف ولماذا امتصت الحضارة القائمة الإسلام والنخبة الحاكمة الجديدة؟ هذا السؤال يقود إلى سؤالين آخرين: «كيف يمكننا أن نشرح الانقطاع في الاستمرارية، والتخلي الكامل عن اللغات السابقة ذات الحضارة الرفيعة وقبول وسط لغوي جديد بديلاً منها»؟ وما هي الخطوات التي بواسطتها أعيد تشكيل تقاليد تلك الحضارة بالنسبة إلى التحدي الذي فرضه القرآن؟

إن استمرار تطوّر تقاليد الحضارة الإيرانية ـ السامية بشكل إسلامي، وضمن إطار بيئي معيّن، هو الموضوع الإساسي في التاريخ الإسلامي، وهودجسون يميّز ست مراحل رئيسية في هذا التاريخ. يبدو غريباً أنه، في كتاب يُعنى عامة بتاريخ الحضارة، يكون التقسيم، الذي يتبناه سياسياً في الأساس. ولكن باستطاعة هودجسون أن يجيب، أنه في نظرته إلى التاريخ، تكون التغيرات السياسية الأساسية مرتبطة، في غير ناحية، بأنواع أخرى من التغير: بالسيطرة المدنية على الأراضي الريفية الداخلية وثروتها، باتجاه التجارة وحجمها، برعاية الفنون، بتشكيل تلك الأفكار السياسية التي تدعم أو تتحدّى هيكلية السلطة السياسية.

تمتد الفترة **الأولى** مع بداية الدعوة النبوية حتى نهاية الجيل الأول من الخلفاء الأمويين (662 ـ 692). ومن الجدير ذكره أن نظرة هودجسون إلى التاريخ: أنه يبدأ، ليس كما تفعل أغلب الكتب التي تتناول أخبار المجتمع في غربي الجزيرة العربية منظوراً إليها بطريقة منعزلة، ولكن مع المدنيات الرفيعة الثلاث التي كانت على حدود غربي الجزيرة العربية. وهو يسمي هذه الفترة بفترة «التأثير الإسلامي»، والذي خلق نوعاً جديداً من النظام السياسي في مجتمع قائم فعلاً.

المرحلة الثانية هي مرحلة «ذروة الخلافة» (692 ـ 945)، التي شهدت خلق امبراطورية ذات بيروقراطية مطلقة لها أساس زراعي، على شاكلة الامبراطورية الساسانية، وذات «مدنية كلاسيكية» معبّر عنها باللغة العربية. أخذت هذه المدنية شكلها من خلال القرآن والإيمان بالدين الإسلامي، ولكن لا يمكن أن نفسّر كل مظاهرها بالإسلام. كذلك نحتاج، كما يقترح هودجسون، إلى استخدام تعابير جديدة وأقل غموضاً من كلمة «إسلام» و «إسلامي» للكلام عن المجتمع والحضارة المرتبطة بالديانة الإسلامية. يسمّي المجتمع الذي ساد فيه المسلمون وعقيدتهم وسيطروا عليه اجتماعياً «العالم الإسلامي» على غرار «العالم المسيحي». ويسمي الحضارة، التي ترتكز على تقليد مكتوب، والتي كانت تاريخياً مميزة عن العالم الإسلامي، «الحضارة المؤسلمة». التعابير غريبة ولكنه يستخدمها لكي يغيّر عن فكرته بوضوح.

القسم الأكبر من الجزء الثاني هذا يكرّس لتحليل الأشكال التي اتخذتها الحضارة المؤسلمة الكلاسيكية، وخاصة أنواع الاستجابة المختلفة للتحدي الجديد. أحد الاستجابات هذه كان فكرة الشريعة، أي الاستقامة القانونية. وهذا كان موضوعاً مستمراً في الحضارة المؤسلمة. والآخر كان الطهارة الشخصية، وهذا اتخذ شكلين رئيسيين: واحد يتطابق مع المجتمع، في اعتقاد يقول بأن الحقيقة بشكل طبيعي سائدة بين البشر، وواحد يتطابق مع الأئمة، في اعتقاد يقول بأن الحقيقة يمكن أن تهزم وتساق إلى الاختباء ولكن لا يمكن إفناؤها. هنا تكمن أصول الجماعي (كلمة «جماعي» يفضلها هودجسون على كلمة سنّي) ووجهات النظر الشيعية، مع أنها غير مميزة عن بعضها بشكل دقيق. بدأت في هذا الوقت تظهر بعض الأساليب لتفسير الكون، تلك التي يقول بها المتصوّفة والفلاسفة. وإلى جانب الحضارة الدينية نشأت حضارة كتّاب الدولة، حضارة ديوانية أدبية تجسد تقاليد مدنية ودينية وتهدف إلى التأنق في استخدام اللغة العربية.

في هذه الفصول التي تتناول تطور الحضارات المؤسلمة، تظهر بعض المشكلات. هل رغبة هودجسون في الشرح الكامل تنقله بعيداً عندما يعرّف، مثلاً، بعض أشكال التقوى لدى طبقة التجّار والأدب بـ «الطبقة الحاكمة»؟ وعندما يشرح مختلف أنواع الطهارة بالنسبة إلى «الاستجابات» وإلى «التحدي» القرآني، هل يستخدم فكرة المجابهة الدرامية، وتعابير مثل «قرار» و «التزام» نشأت من خلال التفسيرات الحديثة للمسيحية من قبل البروتستانت؟ مثل هذه الأسئلة يجب أن تطرح قبل الحكم على القيمة الدائمة لعمل هودجسون؟ ومهما يكن الحكم، فإن هذه الفصول التي تتناول التقوى والحضارة الدينية سوف تبقى الأكثر بروزاً في الكتاب، مرتكزة على دراسة دقيقة للكتّاب الأفراد. فهي ذات تبصّر سيكولوجي، ووضع فلسفي، وتعبير لبق.

إن الشكل السياسي الذي يسم المرحلة الثانية، وهي مرحلة الخلافة العالمية، والذي كان يتجه نحو الاستبدادية، قد فشل في النهاية، كما يقول هودجسون، فشلاً جزئياً بسبب هشاشة أساسه الزراعي وسقوط نظام الري في العراق؛ وبسبب أن

«أدب» الكتّاب لم ينتج الفكرة السياسية التي تستطيع أن تنشط المجموعات الاجتماعية المسيطرة لدعمها وتخلق طبقة حاكمة عالمية. فترة ثالثة تبدأ الآن، هي الفترة المتوسطة الأولى (945 ـ 1258) والتي تتّسم بالتفتّت السياسي وكذلك بظهور نظام اجتماعي وحضاري عالمي.

لقد اتخذ التفتت السياسي أكثر من منحى. فقد ظهر عدد من الدول المنفصلة عملياً، رغم أنها لم تكن تعمّر طويلاً في الغالب، وكانت في أكثريّتها تشكو من انقسام بين طبقتي الأمراء والأعيان اللتين كان بإمكانهما أن تعملا معاً، ولكن كانت بين أفكارهما ومصالحهما هوة كبيرة. فمن جانب أول، كانت هناك المجموعات العسكرية ـ السياسية الطورانية الأصل، والتي جاءت من خزّان الطاقة العسكرية على الحدود الشمالية الشرقية عن طريق الهجرة البدوية أو الانخراط في الجيوش، تشدّها الصراعات السياسية في العالم الإسلامي وحاجة المدن لقوة خارجية للحفاظ على النظام المدني والسيطرة على الريف. ومن جانب آخر، كانت المجموعات المسيطرة في ذلك المجتمع، مجموعات المتخصصين في أمور الدين أي مجموعات العلماء وكبار التجار والصنّاع الحاذقين. هذه المجموعات قدمت إلى الحكام العسكريين دعماً وشرعية ولكنها وقفت بعيداً عنهم باعتبارها فئاتٍ في نظامٍ اجتماعي عالمي مستقل عن أي نظام سياسي. كان لهذه المجموعات فكرة سياسية باستطاعتها أن تضفي شرعية على جميع الحكومات دون أن ترتبط بأي منها، وكأن لديها قانونها الذي هو فوق إرادة الحكام للتبادل التجاري.

إن هذا الانقسام بين أمراء وأعيان ظهر على كل مستوى. كان هناك انقسام اجتماعي بين أولئك الذين حصلوا على شهرتهم من السيطرة على الأرض، وأولئك الذين جمعوها من التجارة: إنقسام بين الأقطاعيين والتجار (مرّة أخرى يمكن أن تتملّكنا الشكوك حول شرح دقيق كهذا)، إنقسام يقود إلي التمييز بين نوعين من الحضارة. ونمت ثقافة العلماء العربية بمزيد من ترابط الفقه والورع والوعي الكوني. وكان التطور الصوفي التطور الأكثر دلالة. وكانت الفارسية لغة الحكام والبلاطات، فازدهرت من جديد بشكل مرتبط بالحضارة الإسلامية.

هنا يشدّد هودجسون، بشيء من الصوابية، على أهمية هذا التفريق. من هذه النقطة تصبح الحضارات المؤسلمة حضارات مضاعفة. فالفكر الديني يعبّر عنه باللغة العربية، والأدب بالفارسية أو بإحدى لغات الحضارات الفارسية التي تطورت بتأثيرها، كالتركية العثمانية والشاغاي أو الأردو. وبدأت التحسنات الخلاقة تحدث في هذه اللغات. أما البلدان الناطقة بالعربية، والتي لا تعرف هذه اللغات، فنادراً ما أسهمت في التقدّم. عند هذه النقطة، يولي هودجسون انتباهاً أقل من باقي الكتّاب بالنسبة إلى المناطق التي رأى أنها تقع خارج الوسط الخلاّق للحضارات المؤسلمة المتأخرة: ليس فقط الأندلس والمغرب، بل مصر والشام أيضاً.

عندما يصل هودجسون إلى المرحلة الرابعة، تلك التي سيطرت فيها النخبة الحاكمة التركية ـ المغولية الجديدة (1258 ـ 1503)، يصبح مقياس المعالجة عنده مقياساً أصغر. وهذا يعود جزئياً إلى أن هذه المرحلة لم تدرس جيداً: «التعميمات. . . لا يمكن أن تكون أفضل من التخمينات المثقفة» (مجلد 2، ص 373). هناك سبب آخر: حتى هذا الوقت كان النظام العالمي للحضارات المؤسلمة لا يزال قوياً ومستقراً نوعاً ما بحيث يتقبّل حكاماً جدداً من دون أن يتغيّر بسببهم أو تحت تأثيرهم. وكان لمجيء المغول إلى العالم الإيراني ـ السامي نتيجة مختلفة كثيراً عما كان للفتح العربي: لقد وضعت طاقة النخبة الجديدة في تصرّف المجتمع، فأحدثت اتجاهاً جديداً للفنون البصريّة وسائر أشكال الحضارة، ولكنها لم تأت بتغيير جذري في النظام الاجتماعي. هذا لا يعني أنه لم يكن هناك تغيير، ولكن الذي حصل يمكن أن نسمّيه انحطاطاً حضارياً. بيد أن مجتمعاً ذا تركيب راسخ يتغيّر بطريقة مخالفة لمجتمع آخر يتجاوب مع تحديات جديدة.

في هذا القسم يستطيع هودجسون إذن أن يعتبر أن التركيب الموروث شيء مسلم به، ويركز على ما يبدو أنه جديد. بمقدوره، قبل كل شيء، أن يسأل: لماذا ظهرت نخبة سياسية جديدة مغولية، وتركية ـ مغولية؟ لم تجر أبحاث مفصّلة حول ذلك حتى الآن، ولكن هودجسون يقترح بأن الجواب يكمن، إلى حدٍّ ما، في

انحطاط الزراعة، خاصة في العراق، البلد الوحيد الذي فيه نظام ريّ ضخم، وجزئياً بسبب وسع الاقتصاد الزراعي في آسيا الوسطى التي يسيطر عليها البدو الطورانيون الذين يقتنون الخيول. هنا نقع على مشكلة نعبر عنها بسؤال: كيف يمكن لبدو يعيشون في مستوى من التكنولوجيا منخفض نسبياً، وفي وحدات اجتماعية صغيرة، أن يتّحدوا ليشكّلوا قوة مستقرة، ومنظمة، ذات توجّه عقلاني، قادرة على اقتحام المدن وتأسيس الدول؟ عندنا هنا شيء مختلف عن التسرّب التدريجي للبدو إلى مناطق مستقرة على طول السهوب المنحدرة أو انخراطهم في الجيوش المرتزقة. والظاهر أن هودجسون يعتقد بأنها كانت عملية فوريّة: «لقد أصبح من الممكن للتجمعات القَبَلية القوية تحت قيادة موحّدة، كتلك التي نشأت أحياناً عن النزاعات داخل القبيلة نفسها، أن تجمّع القوى العسكرية المحتملة للبدو من المناطق الواسعة للقيام بحملات النهب التي تستطيع أن تسحق أوطاناً مستقرة بكاملها» (مجلد 2، ص 401).

هذا ليس سوى طرح للسؤال، بدلاً من الإجابة عنه. وعندما استقرّت هذه النخبة الحاكمة أوجدت نوعاً من الدولة هنا تدعى «دولة الحماية العسكرية»، يحكمها رجال قاموا بإنجاز مستقل: بمعنى أنه يترك وقعاً شخصياً هائلاً، سواءٌ أكان جيداً أم كان رديئاً وذلك كهدف واضح لهم (مجلد 2، ص 403). لقد حمى الحكام الجدد مدنيّة المدن، وإلى حد ما سدّوا الهوّة بين الأمراء والأعيان، ورعوا الفنون البصريّة.

لذلك فإن المناقشة الرئيسية لفن الحضارات المؤسلمة تأتي في هذا القسم.

لقد توسّع العالم الإسلامي خلال هذه الحقبة إلى ما وراء حدوده الأساسية، فوصل إلى الأناضول والبلقان والهند وجنوب ـ شرق آسيا، وبلدان إفريقيا الواقعة وراء الصحراء. وفي الفترة التالية، (1503 ـ 1800)، أصبح القسم الأكبر مندمجاً في ثلاث دول كبيرة هي: الصفويون والعثمانيون والتيموريون (التسمية التي يفضّلها هودجسون هي: «المغول»)، ودول صغيرة أخرى. وهو يشرح هذه العملية انطلاقاً من التجديد الذي أدخلوه في فن الحرب. وهو يسمي الدول الجديدة «امبراطوريات البارود». هذه الدول الكبيرة الثلاث كلها كانت تحكمها نخبة من العناصر

الطورانية، وكانت، بنسب متفاوتة، دولاً بيروقراطية، وجميعها اهتمّت خاصة بالتوظيف في الأرض. وكان لكل منها نوع من الشرعية في أعين المجموعات الاجتماعية المسيطرة. كان هناك نوع من «الدمج للسلطة السياسية بالإسلام وضميره العام، كما لم يحصل منذ العصور القديمة» (مجلد 3، ص 111).

إن أغلب المؤلفين الذين تناولوا هذه الفترة ركّزوا اهتمامهم على الامبراطورية العثمانية. أما بالنسبة إلى هودجسون، فإنه يرى أن الامبراطورية الصفوية هي الامبراطورية المركزية، ليس فقط بالمفهوم الجغرافي الواضح، ولكن لأن المناطق التي اشتملت عليها كانت لا تزال تعد مركز التقدّم الخلاق: في العمارة، والشعر، والمعاني الميتافيزيقية، لدى المفكرين الصوفيين المتأخرين. ورغم كل العظمة التي كانت للامبراطوريتين العثمانية والتيمورية، فإنهما كانتا هامشيتين: إن حضارة البلاط فيها كانت حضارة فارسية، والأراضي التي تركّزت فيها سلطتها، كبلاد البلقان والهند، جاءت متأخرة إلى عالم الإسلام وكانت تضم شعوباً كثيرة من غير المسلمين.

ومرّة ثانية، ينظر أغلب الكتّاب إلى هذه الفترة على أنها الفترة التي تجمعت فيها تلك القوى، التي أدّت إلى السيطرة الغربية على العالم. يذكّرنا هودجسون بأن هذه الفترة كانت الفترة التي لعب فيها العالم الإسلامي أوسع دور له في تاريخ الحضارة العالمية (الأويكومين): «مع أن أقل من خمس سكان العالم كانوا مسلمين، فإن المسلمين كانوا يتبوأون مركزاً استراتيجياً شاملاً بحيث إن المجتمع المتحد معهم كان يشمل، إلى حد ما، القسم الأكبر من سكان المدن»: «فالعالم الصغير لم يعد الكلمة التي تعبّر عن عالم الإسلام. وبات من الصعب الفصل بين تاريخ العالم وتاريخ الشعوب المؤسلمة» (مجلد 3، ص 11).

كان هناك، على التقريب، وحدة إسلامية في القسم الأكبر من العالم. وعلى الرغم من الهوّة العميقة بين جَمَاعي (سُنّي) وشيعي، فإن الدول الإسلامية شكّلت «عالماً ديبلوماسياً شاسعاً واحداً» (مجلد 3، ص 81)، والقوة البحرية الأوروبية المتوسعة في القرن السادس عشر، لم تفعل شيئاً لزعزعته. والنهضة الأوروبية

التي رفعت من حضارة الغرب إلى مستوى عال، نادراً ما لامست باقي الأويكومين.

يكتشف هودجسون، في القرن الثامن عشر، بعض التدهور في نوعية الخلق الحضاري، وفي قوة الامبراطوريات الزراعية البيروقراطية. وقد حصل هذا في الوقت ذاته كعملية جديدة تماماً. هنا بدأت «التحولات الغربية العظيمة». إن توسّع مساحة الحضارة الغربية إلى الشمال والغرب، والنهضة، وتوسع التجارة المنقولة بحراً وعوامل أخرى، كلّها تضمّنت توظيفاً بشرياً استطاع أن يحدث تغييراً أساسياً يُنهي العصر الزراعي. ومنذ حوالي سنة 1800، يدخل العالم في عصر جديد تظهر مميزاته أولاً في الغرب. وعلى مدى قرن أو أكثر، تصبح هناك سيطرة أوروبية على العالم. ومع الزمن أثر هذا التحوّل على العالم بأسره. وبمعنى آخر، فإنه أدى إلى اختفاء العالم الإسلامي، كما ألغى سائر الانقسامات داخل الأويكومين: «في هذا الدور السادس لم تعد الحضارات المؤسلمة موجودة... إن الأساس المشترك للحضارة المكتوبة، أصبح الآن في القسم الأكبر منه... خاضعاً لمشاركة (المسلمين) للشعوب غير المسلمة، بحيث إن الأراضي الإسلامية يمكن دراستها كمجتمع حضاري ناشط، ليس كمجتمع للحضارات المؤسلمة، ولكن في مشاركته لتراث الحضارات المؤسلمة» (مجلد 63، ص 166 ـ 167).

إن العنصر الأهم في هذا التراث هو «الدين والوعي الديني» (مجلد 3، ص 412)، الذي يواجه تحدياً ناجماً عن المجابهة مع تقاليد دينية أخرى. وقد يؤدي هذا إلى إعادة تقييم الشريعة وطبيعة الجماعة ومعنى القرآن وأهميّته.

هذه بعض الأفكار الواردة في هذا الكتاب المهم. وهي واضحة لمن يراجعه بعد قراءته للمرة الأولى. إن أي قارىء يحتاج إلى وقت لكي يتقبّله، ولكن يجب أن يؤخذ بجدّية من قبل كل المهتمين بالتاريخ الإسلامي، وقد تؤدي مناقشته دوراً مهماً في ذلك الحوار (لكي نستخدم كلمة مفضّلة لدى المؤلف) الذي يجب أن يقع في صميم دراساتنا.

مثل هذا النقاش يمكن أن يحدث على مستويين. إن تفسير هودجسون لبعض

الأفكار المعنية يمكن أن يثير جدلاً، ويمكن أن يغيّر عندما يلقي البحث شكاً على «تخميناته المثقفة». لنأخذ أمثلة عشوائية: إن ما كتبه عن المدن يُظْهِر تأثير نظريات ماسينيون التي يتعذّر الدفاع عنها. هناك مؤلف حديث يضع هجرات بني هلال في ضوء جديد. وقد لا يوافق الجميع على ما يقوله عن فن الحضارات المؤسلمة. وراء هذه النقاط التفصيلية، من المفترض أن يظهر نقاش حول مقارباته العامة كتحليل العمليات التاريخية بالنسبة إلى علم البيئة، ومصالح المجموع والأفراد الخلاّقين، وأفكار الأويكومين، والمجتمع الزراعي، والعصر المحوري، والحضارة الإيرانية ـ السامية، وتحليل مجتمع الحضارات المؤسلمة بالنسبة إلى النخبة العسكرية، والبيروقراطيين، والأشراف، والتمييز بين مختلف أنواع التقوى والحضارة، والتوكيد على دور الحضارة الفارسية. هل تساعدنا مثل هذه الأفكار والأساليب على فهم تاريخ الحضارات المؤسلمة بطريقة أفضل؟ من السابق لأوانه أن نقول ذلك. ولكن القارىء يغلق الكتاب بانطباع أولي: إن مارشال هودجسون قدّم لنا إطاراً للفهم قد لا يكون أقل قيمة من سلفه العظيم ابن خلدون.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أوروبا والمشرق وتحوّلات القوة (*)

نظرة في رؤيـة مارشال هودجسون

شـارل عيسَاوي

لنفترض أن هناك خطين في رسم بياني، يلتصق كل منهما بالآخر ويسيران في الاتجاه نفسه، وعند نقطة معينة يبدأ أحدهما في الابتعاد عن الآخر، حينئذ تتسع الفجوة بين الإثنين على نحو ملحوظ بعد فترة من الوقت. هذه هي ببساطة الصورة التي يتفق بشأنها الكثيرون في ما يتعلق بشرح المسارات المختلفة للحضارة الغربية وحضارة الشرق الأوسط أو الحضارة الإسلامية على مدى الأعوام الألف الأخيرة. وربما يذهب الإجماع حول هذا الأمر إلى أبعد من ذلك، فوفقاً لأي معيار من المعايير المقبولة، كان الشرق الأوسط في القرنين التاسع والعاشر أكثر تقدماً من الغرب في تطوره الاقتصادي، وفي مجال العلوم النفسية والأبحاث والتعليم وإنشاء المدن والمعمار والحرف اليدوية وغيرها. بالمعيار نفسه، كان الغرب أكثر تقدماً من الشرق الأوسط في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. والسؤال هنا هو : في أي لحظة تاريخية، وفي أي المجالات انتزع الغرب الصدارة وتفوّق على الشرق الأوسط؟

هناك رؤية حديثة تؤكد أن هذا لم يحدث حتى القرن السابع عشر، ويكمن أحد أسباب هذا الاعتقاد في حقيقة مؤداها أن القوة العسكرية للامبراطوريات الإسلامية (حتى ذلك القرن) كان تفوق القوة العسكرية للامبراطوريات الأوروبية

(*) عن: تأملات في التاريخ العربي لشارل عيساوي. نشر مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1991، ص ص 109 ـ 132.

بوضوح. صحيح أن الأسباب قد غزوا العالم الجديد في حين سيطر البرتغاليون والهولنديون على المحيط الهندي وسواحل إفريقيا، من خلال السيطرة على بعض الجزر ذات الموقع الاستراتيجي وبعض الموانىء الحصينة، إلا أن العثمانيين قد حافظوا على قوتهم إزاء النمسا وحاصروا فيينا في عام 1683، وهزموا بطرس الأكبر في بروث في عام 1711، كما سلب التتر القرميون موسكو في عام 1571، وهزموا جيش غولستين الكبير في أوكرانيا عام 1689، كما طرد الأفارقة الشماليون الإسبان والبرتغال في القرن السادس عشر، وشنوا غارات على جنوب انكلترا وإيرلندا في القرن السابع عشر، كما طرد الصفويون البرتغاليين، بمساعدة الإنكليز، من قشم وهرمز، ولم يكن البريطانيون ولا الفرنسيون ليحلموا بإقامة قاعدة قوية في الهند قبل القرن الثامن عشر. غير أن القوة العسكرية الإسلامية لم تعتمد فقط على التفوق العددي، وإنما كانت تعتمد، أيضاً، على البقاء على مستوى التقدم نفسه في التقانة العسكرية الأوروبية.

أولاً: عرض نقدي لمقولة مارشال هودجسون

إلا أن المسألة لم تكن إطلاقاً مسألة «قوة عسكرية»، فحتى عام 1500 تقريباً ـ كما يقول مارشال هودجسون ـ في كتابه البارز والمتفرد **مغامرة الإسلام** الذي يعدّ أنجح المحاولات المبذولة لدراسة الحضارة الاسلامية في سياقها العالمي، كان المجتمع الإسلامي بالتأكيد أكثر المجتمعات امتداداً وتأثيراً في العالم[1]، ومرة أخرى يقول: «في ذلك الوقت، اتسعت الإمبراطورية الإسلامية بسرعة، رغم أن أقل من خمس عدد سكان العالم، على الأرجح، كان من المسلمين. ومع ذلك احتل المسلمون أبرز المواقع الاستراتيجية حتى ضم المجتمع الذي ينتمون إليه الجزء الأكبر من البشرية التي تسكن المدن»[2]؛ وبالطبع كانت المدينة تعني التجارة والثقافة معاً.

---

(1) Marshall G. S. Hodgson, **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,** 3 vols (Chicago, III.: University of Chicago Press, 1974), vol. 2, p. 3.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 11.

وفي شغفه لمواجهة نزعة التمركز الأوروبي حول الذات والانحياز إلى الغرب من جانب المستشرقين وغيرهم من الباحثين. يذهب هودجسون إلى أبعد من ذلك فيقول: «في القرن السادس عشر بصفة عامة، كما رأينا، كان تكافؤ المجتمعات المدينية بين الشرق والغرب لا يزال سائداً. هذا المظهر من تاريخ العالم إنما يعكس التاريخ الأوروبي من زاوية أن ازدهار النهضة لم يكن، في حد ذاته، تخطياً لحدود مستوى المجتمع الزراعي. ولكن التغيرات الجوهرية كانت في طريقها إلى الحدوث مع نهاية القرن السادس عشر، وبنهاية القرن الثامن عشر، كانت كلها قد اكتملت على الأقل في ما يتعلق بمجالات معينة وأماكن معينة، مثلاً ما يتعلق بالفيزياء الفلكية في نصف الكرة الغربي وإنتاج الأقمشة القطنية في إنكلترا»[1].

وقد أكد هودجسون فكرته تلك عن طريق ثلاث حجج: **أولاً**، هناك الكثير من الروايات عن «عظمة القرن السادس عشر: الازدهار الفارسي» مع وصف حماسي للتصوير والفلسفة والتصوف والثقافة والمؤسسات في الإمبراطوريات الثلاث الكبرى التي استوحت منها كل ذلك الإمبراطورية الصفوية والعثمانية والمغولية، بما تمتعت به من درجة عالية من النظام والرفاهية[2]. **ثانياً**، هناك

---

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 180.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 46 ـ 133.

لقد كان هودجسون محقاً في لفته الأنظار إلى الانحياز «العروبي» للمستشرقين الغربيين. وهو الذي جعلهم يسوون بين حضارة «الشرق الأوسط» أو الحضارة «الإسلامية» والحضارة «العربية». ولسنا في حاجة إلى القول إن العرب أنفسهم يشتركون مع هؤلاء المستشرقين في ذلك الانحياز وهم يميلون إلى أن الشرق الأوسط قد دخل في الفترة ما بعد عام 1200 ميلادية في مرحلة من الانحطاط الممتد. وقد كان هودجسون محقاً تماماً حينما ركز على الأهمية الكبرى لإسهامات الفرس والأتراك في الفترة ما بين القرن الثالث عشر والسابع عشر. وتعقّد هذه الحقيقة عملية التحليل التي يقوم بها هذا البحث حتماً، حيث ينبغي مقارنة أوروبا بكيانين مختلفين، العالم العربي في الفترة من القرن السابع وحتى القرن الثاني عشر، والعالم الفارسي ـ العثماني في الفترة من القرن الحادي عشر وحتى القرن الثامن عشر.

وحيث أن كلاً من أوروبا والشرق الأوسط يحتويان على مناطق تتباين بدرجات كبيرة من حيث =

تقليل مذهل من شأن عصر النهضة «غير أن النهضة في ذاتها لم تتعدّ، في إبداعها وحداثة مؤسساتها، عدداً من النهضات الكبيرة الأخرى التي ظهرت في العصر من التاريخ الأوقوميني (العالمي)[1]. فهي لم تكن أكثر عظمة من ازدهار الصين تحت حكم سونغ، أو حتى من المبادرات وعمليات التحديث الثقافي المذهلة في أوج عهد الخلافة الإسلامية»[2]. **ثالثاً**، يمكن تفسير السمات الفريدة التي مكّنت أوروبا الغربية من تخطي غيرها من الحضارات بما يلي:

«إن التحول إذن من الاعتماد على العادات والأعراف إلى الاعتماد على الحساب والتجديد ـ رغم أنه قد ظهر على نطاق محدود ـ لم يكن في حد ذاته ما شكّل خصوصية التحول الغربي الحديث ولم يكن ذلك هو الذي جعل الغربيين في مكانة تختلف عن مكانة سابقيهم وعن بقية العالم. إذ لم يكن إلا مجرد مصاحب ومسهّل للتغير في أنماط استثمار الوقت والمال. وقد ظهر هذا على نحو فريد، وهو ما سوف أطلق عليه تعبير النزعة نحو النظرة التقنية للعالم إذ أصبح للاعتبارات التقنية المتخصصة الأولوية على غيرها من الاعتبارات. وفي هذا الشكل ـ لا في غيره ـ وصل التحول إلى مدى غير مسبوق»[3].

هناك عيبان رئيسيان في رؤية هودجسون. **أولاً**، لقد اهتم أكثر من اللازم بالمستويات ولم يعط الاهتمام الكافي للاتجاهات. وباستخدام التعبيرات الرياضية، فهو لم يعطِ الاهتمام الكافي بعلامة المشتقات الأولية. وقد قاده ذلك إلى خطأ بالغ الخطورة في التوقيت، ومنعه من أن يدرك أن أوروبا بدأت تلحق بالشرق الأوسط قبل القرن السادس عشر بفترة طويلة. **ثانياً**، لم يدرك هودجسون أن هذا التطور قد حدث لأن الأوروبيين قد بدأوا في

= درجة التنمية بها، فإن المقارنات التي أجريت في هذا البحث إنما كانت بين أفضل المراكز في الشرق الأوسط وأفضلها في أوروبا.

(1) الجزء الأكبر من شمال آسيا وشرقها.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 571. وانظر أيضاً، ص 176.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 182.

مرحلة مبكرة جداً يوجهون عقولهم في المجالات التي يمكن للعقل البشري أن يعمل فيها بصورة أكثر كفاءة، إذ يمكنه أن يعمل على أساس كمية كبيرة من البيانات التجريبية وأن يخرج منها بنتائج تراكمية (مثل التقانة والعلوم الطبيعية والاقتصاد والإحصاء) ولولا أن كانط سبق أن استخدم مصطلح «العقل العملي» (Practical Reason) ليعبّر به عن أمر آخر، لاستخدمنا هذا التعبير لوصف ذلك النشاط. وهذا أمر ينبغي أن نميزه بوضوح عن البحث في مسائل اللاهوت والميتافيزيقا والأخلاق والقانون والسياسة والجمال. وربما كانت هذه المجالات أكثر عمقاً وأهمية، ولكن العقل البشري قد وقف بشأنها، منذ وقت طويل، أمام حواجز يبدو أنها مستعصية على التجاوز حتى الآن، ومن ثم فإن رؤية زرادشت وغوتاما وأشعيا وايسخيلوس، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو، لم تساوها مساهمات أخرى إلا نادراً، ولم تتفوق عليها مساهمات أخرى حتى الآن.

لقد بدأ التقدم التقاني الأوروبي في تاريخ مبكر جداً، ودعمه جزئياً النقل عن الثقافات الأخرى (مثل إدخال صناعة الورق وزراعة العديد من محاصيل الشرق الأوسط وجلب صناعة اللجام وحدوات الخيول من وسط آسيا) وكانت الصين هي المصدر الرئيسي للكثير من هذه المنقولات[1]. ولكن هذا التقدم كان بالأساس نتيجة للعبقرية المحلية. وقد لخص لين وايت ـ وهو أحد الخبراء في هذا المجال ـ الوضع كما يلي: «منذ القرن السادس تقريباً، بدأت أوروبا تُظهر إبداعاً في مجال التقانة يفوق في أهميته ذلك الذي حدث في الإمبراطوريتين الإسلامية والبيزنطية الأكثر تطوراً في ذلك الوقت. ومع منتصف القرن الرابع عشر، بعد أن زاد اختراع ساعة الحائط الآلية من عدد الحرفيين المهرة في صناعة الآلات المعدنية، تفوقت أوروبا على الصين وتصدرت

(1) وكما ذكرنا جوزيف نيدهام في كتابه:

Joseph Needham, **Science and Civilization in China** (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1954).

ذكرنا بأن إسهام الصين في مجال العلم والتكنولوجيا كان عظيماً.

الزعامة العالمية في مجال التقانة»[1].

وفي مجال الزراعة، يشير وايت إلى ابتكارات مثل المحراث كثير العجلات ولجام الخيول[2] و حدواتها، وشيوع استخدام المنجل وتطوير المسلفة، وما تبع ذلك من تطوير نظام المحاصيل الثلاثة وجلب الكثير من المحاصيل الاستوائية أو محاصيل الشرق الأقصى إلى أوروبا المطلة على البحر المتوسط ـ وهي المحاصيل التي تم نقلها قبل ذلك إلى الشرق الأوسط وشمال إفريقيا مثل التوت والسكّر والأرز والقمح والقطن والعديد من الخضار[3].

ويمكن إعطاء صورة عن التقدم الزراعي بما حدث من ارتفاع معدل المحصول إلى البذور في ما يتعلق بأربعة من أهم محاصيل الحبوب هي القمح، والجاودار والشعير والشوفان، فكان متوسطها في إنكلترا بين عامي 1200 و1249 حوالى 3,7، ولكنها ارتفعت مع مطلع القرن الرابع عشر إلى 4,7، ومع بداية القرن التاسع عشر بلغت 7. أما فرنسا، فكان المتوسط فيها

---

(1) «The Expansion of Technology,» in: Carlo M. Cipolla, ed., **The Fontana Economic History of Europe** (London: Fontana, 1972), vol. 1, p. 144.

وانظر أيضاً:

Lynn Townsend White, **Medieval Technology and Social Change** (Oxford: Clarendon Press, 1962); Charles Singer, ed., **A History of Technology** (Oxford: Clarendon Press, 1956-1957), vols. 2 and 3; Maurice Daumas, ed. 3 **Histoire générale des techniques,** publiée sous la direction de Maurice Daumas (Paris: Presses universitaires de France, 1962; 1965), vols. 1 and 2, and Moissey Postan and E. E. Rich, eds., **The Cambridge Economic History of Europe** (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1952), vols. 1-4.

(2) Lefevre des Noëttes, **La Force motrice animale à travers les âges** (Paris: [s.n.], 1924).

(3) Andrew M. Watson, «The Arab Agricultural Revolution and Its Diffusion, 700-1100,» **Journal of Economic History,** vol. 34, no. 1 (March 1974), pp. 8-35.

وكتاب وشيك الصدور للكاتب نفسه. وقد أشار واتسون إلى أن الأوروبيين كانوا أكثر بطئاً في إدخال الكثير من هذه المحاصيل. (صدر الكتاب بعد ذلك، وتُرجم إلى العربية بدمشق) (المحرر).

بين عامي 1200 و1249، و4,3 في القرن الرابع عشر، وما يزيد على 6 مع مطلع القرن السادس عشر[1]. وبالمقارنة ببعض أرقام الشرق الأوسط، تكون هذه الأرقام منخفضة، فكان القمح في مصر، مثلاً، قد وصل إلى 15 عام 1800 تقريباً، و5 ـ 6 في الأناضول في منتصف القرن التاسع عشر، وهو الوقت الذي تزايد فيه أيضاً المحصولان الفرنسي والإنكليزي[2]. ولكن مرة أخرى، نشير إلى أهمية الاتجاه الذي سار فيه التغيير، وليس ثمة سبب للاعتقاد بأن درجة التقدم التي تحققت في أوروبا كان لها ما يناظرها في الشرق الأوسط. ويتضح في هذا المجال التناقض الشديد بين ردود الأفعال المختلفة التي اتخذتها كل من أوروبا والشرق الأوسط إزاء النقص الحاد في عدد سكان الريف الذي نتج عن وباء الطاعون. ففي الشرق الأوسط، يبدو أن ذلك لم يساعد على التطور طويل الأمد للتقانة الزراعية كما حدث في أوروبا[3]. وتشير المعلومات التي جمعها أندرو واتسون إلى أن الزراعة في المجتمع الإسلامي قد شهدت انخفاضاً في مساحتها وكفاءتها، وذلك بعد أن وصلت إلى أوج تقدمها في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر[4].

أما بالنسبة إلى الحرف، فقد كانت طواحين المياه أكثر انتشاراً في أوروبا منها في غيرها من الحضارات «فمع مطلع عام 1086 سجل كتاب وليام الفاتح أن كل قرية من القرى الانكليزية التي بلغ عددها 3 آلاف (والتي كان عدد سكانها حوالي 1,100,000) قد احتوت على طاحونتين تقريباً»[5]، وفي القرون الثلاثة التالية،

---

(1) B. H. Slicher van Bath, **Yield Ratios, 1810-1820** (Wageningen: [n.pb.], 1963), p. 16ff.

(2) Charles Philip Issawi, ed., **The Economic History of the Middle East, 1800-1914** (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1966), p. 377, and Charles Philip Issawi, **The Economic History of Turkey, 1800-1914,** Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 13 (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1980), pp. 214-215.

(3) Michael W. Dols, **The Black Death in the Middle East** (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1977), p. 271.

(4) Watson, «The Arab Agricultural Revolution and Its Diffusion, 700-1100».

(5) White, **Medieval Technology and Social Change,** p. 155.

استخدمت طواحين المياه استخدامات متعددة على نحو لم يسبق له مثيل، فقد استخدمت في صناعة النسيج والصناعات المعدنية والخشبية وغيرها، كما شجع وجودها استحداث، أو نقل، العديد من المخترعات مثل الحدبة والكرنك. أما طواحين الهواء، فمن المؤكد أنها أُخذت عن الشرق الأوسط، فهي مذكورة في الحوار الشهير بين عمر بن الخطاب وأبي لؤلؤة في عام 644م[1]، وإن كان قد طرأ عليها تطوير كبير وانتشرت على نطاق واسع في كل أوروبا الغربية. ويمكن تقييم الفرق الذي أحدثه الاستخدام الواسع النطاق لطاقة المياه والرياح من خلال الحقيقة التالية: في حين أن معدل العمل الإنساني يبلغ حوالى 0,1 حصان، وتبلغ بالنسبة إلى الثور 0,66 والجمل 2,0، فإنها بالنسبة إلى طاحونة المياه المتحركة تتراوح قوتها ما بين 2 ـ 5، بينما تبلغ قوة طاحونة الهواء الثابتة 2 ـ 8 أحصنة[2]، وربما يكون الأمر الأكثر أهمية هو دخول الآلات إلى كل القرى تقريباً ومعرفة كل الأهالي بكيفية عملها واستخداماتها.

---

(1) M. J. de Goeje [et al.], eds., **Al-Tabari Ta'rikh** (Leiden: [n.pb.], 1879-1901), vol. 1, pp. 2 and 722.

(2) Alfred René Ubbelohde, **Man and Energy,** Pelican Books; A 600 (Baltimore, Mad.: Penguin Books, 1963), pp. 50-51.

كانت طواحين الهواء البرجية التي حلت في أوروبا محل طواحين الهواء الثابتة أكثر قوة. ويعرض متحف ادينبرج عجلة مائية عملاقة صنعت عام 1826 وكانت تستخدم حتى عام 1965 لطحن الشعير، وغزل القطن وتفكيك الأنسجة لصناعة الورق. وكانت طاقتها تبلغ حوالى 150 حصاناً. ومن ناحية أخرى، يبدو أن طواحين الهواء كانت قد اختفت من الشرق الأوسط في تاريخ مبكر، فقد أشار الجبرتي إلى تلك الطواحين التي جاء بها الفرنسيون إلى القاهرة في عام 1798 ـ 1799 باعتبارها ظاهرة غير مألوفة. أنظر: عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت: [د. ن.]، 1978)، مج 2، ص 231. وقد أقام الأوروبيون في تاريخ يسبق هذا التاريخ سبع طواحين أو ثمانياً في الإسكندرية كما جاء في مقال جيرارد (P. S. Girard) الذي أشار إليه شارل عيساوي في كتابه:

Issawi, **The Economic History of the Middle East, 1800-1914,** p. 377.

كما أشار الجبرتي إلى عربات اليد على أنها أيضاً لم تكن ظاهرة مألوفة. أنظر: الجبرتي، المصدر نفسه، مج 2، ص 232.

ويركز وايت أيضاً على الابتكار في مجال بناء السفن والملاحة وصناعة السلاح، رغم أنه لا يبدو أن السفن الأوروبية كانت قد تفوقت الشراعية الصينية حتى القرن الخامس عشر. ونظراً إلى الاستعانة المكثفة بالخبراء الأوروبيين، استطاع العثمانيون، الاحتفاظ بمستوى تسلح يقترب من مستوى التسلح الأوروبي طوال القرن السادس عشر.

غير أن هناك ثلاثة اختراعات تستحق مزيداً من الاهتمام ألا وهي ساعات الحائط، والنظارات، والطباعة. فقد كان تأثير الساعة في عادات الإنسان في عمله وأنماط تفكيره مذهلاً. إنما إضافة إلى ذلك كانت ساعات الحائط من أولى الآلات المعقدة التي تم استحداثها. وكان شيبولا محقاً حينما اعتبر وصول ساعات الحائط من إيطاليا إلى الشرق الأوسط عام 1338 بمثابة بداية تصدير الميكنة الأوروبية عبر البحار[1]. كما شملت النظارات خطوة مهمة إلى الأمام إذ إنها أطالت من الحياة العملية للإنسان على نحو ملحوظ، وقد تم أيضاً تصديرها سريعاً إلى الشرق الأوسط، أما بالنسبة إلى الطباعة، فقد طُبعت الآلاف من الكتب في الصين، واليابان في زمن مبكر بالطبع، غير أن أوروبا استطاعت أن تقفز قفزة كبيرة إلى الأمام في هذا المجال فمع بداية عام 1500 تقريباً، كانت أثنتا عشرة دولة قد عرفت الطباعة وتم طبع 40 ألف نسخة من الكتب[2] وكمثال آخر، «بيعت 750 ألف نسخة على الأقل من كتب إيرازموس أثناء حياته (1469 ـ 1536)، ولا يدخل في ذلك ترجمته الإنجيل»[3].

ولم يكن ذلك كله يعني أن التقانة الأوروبية فاقت تقانة الشرق الأوسط في كل الفروع، فقد ظل العكس صحيحاً لقرون عدة في ما يتعلق ببعض الفروع الأخرى (مثل الخزف والفخار وبعض أنواع النسيج). وقد أثبت مهندسو الشرق الأوسط

(1) أنظر: «Preface,» in: Carlo M. Cipolla, **Clocks and Culture** (New York: Walker, 1967).

(2) Hermann Kelllenbenz, «Technology in the Age of the Scientific Revolution,» in: Cipolla, ed., **The Fontana Economic History of Europe,** vol. 2, p. 180.

(3) György Faludy, **Erasmus of Rotterdam** (London: Eyre and Spottiswoode, 1970), p. 257.

مهارة عالية وقدرة على الابتكار في بعض فروع الهيدروليكا[1]. وفي المقابل، هناك ما يدل على أن تدهوراً واضحاً قد حدث في مجالات أخرى في أواخر العصور الوسطى وبدايات العصر الحديث. ويلحظ أشتور ارتباطاً مباشراً بين التقدم التقاني الأوروبي وجمود الشرق الأوسط. ويرجع هذا الجمود إلى استبدال المشروعات الحرة تحت الحكم العباسي والحكم الفاطمي بأشكال مختلفة من السيطرة والاحتكار والابتزاز تحت حكم المماليك. ونتيجة لذلك «لم يعد معظم صناعات الشرق الأدنى في القرن الرابع عشر قادراً على المنافسة مع السلع الغربية المصنعة التي استوردها التجار الإيطاليون وغيرهم»[2]، وهو الأمر الذي أدى إلى مزيد من تدهورها[3].

ولم يصحب التقدم التقاني المستمر حتى في ظل ظلام القرن الرابع عشر

---

(1) من أجل الحصول على دراسة جديدة وحديثة، أنظر:
Donald Routledge Hill, **The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices,** by Ibn al-Razzäz al-Jazari (Dordrecht: [n.pb.], 1974).

(2) Eliyahu Ashtor, «L'Apogée du commerce vénitien,» in: Hans-Georg Beck, Manoussos Manoussacas and Agostino Pertusi, eds., **Venezia Centro di Mediazione tra Oriente Occidente, Secoli xv-xvi** (Florence: L. Olshki, 1977), vol. 1, pp. 318-321.

(3) في هذه النقطة، قد يكون من المفيد أن نفكر في ما إذا كان التقدم التقاني لكل من الشرق الأوسط وأوروبا مرتبطاً على أي نحو بتوجهات سكانها، فقد يكون عامل السكان هو الحافز الذي دفع إلى حدوث الثورة الزراعية العربية في الفترة من القرن السابع وحتى القرن الحادي عشر، كما أنه من المؤكد أن هذه الثورة قد مكنت من حدوث نمو ملحوظ في عدد السكان. وكذلك كانت الحال عند بداية النهضة الأوروبية. وقد أدى الطاعون الأسود إلى تخفيض عدد سكان المنطقتين بدرجة كبيرة، غير أن التحسن قد طرأ على أوروبا في مرحلة مبكرة عنه في الإمبراطورية العثمانية. أما بالنسبة إلى البلدان العربية فلم تظهر أي بوادر لحدوث ارتفاع طويل الأمد وذلك حتى القرن التاسع عشر. من الممكن إذن أن يعزى الإبداع التقاني الأوروبي الأكبر على نحو ما إلى الضغط السكاني. أنظر:
Charles Philip Issawi, «The Area and Population of the Arab Empire: An Essay in Speculation,» in: Abraham L. Udovitch, ed., **The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History** (Princeton, N. J.: Darwin Press, 1981).

تقدم علمي مماثل. ولم تكن أوروبا قد سبقت المسلمين في الرياضيات وعلوم الفلك وغيرها في أواخر العصور الوسطى، غير أن أمراً جديداً قد حدث مع بداية القرن الخامس عشر تمثّل في ظهور هنري الملاّح (1394 ـ 1460) وليوناردو دافنشي (1452 ـ 1519). ولم يكن بالطبع المعهد الذي أنشأه هنري الملاح في ساغرس الأول من نوعه فقد سبقه متحف الاسكندرية ودار الحكمة في بغداد. غير أن الجديد في تلك المنشآت كان العزم على تحقيق هدف أكثر عملية وهو الاكتشافات البحرية. ومن أجل هذا الغرض مرّ هنري على معظم فروع العلم المتصلة بهذا الأمر (مثل الجغرافيا والفلك وبناء السفن والملاحة). ورغم ميله الديني ـ وربما الصليبي العميق ـ انكبّ على كل العقائد والثقافات طالباً المساعدة من العلماء المسلمين واليهود. أما عن ليوناردو دافنشي، فما ينبغي للمرء إلا أن يدرس مخطوطاته ومذكراته عن الميكنة الخاصة بالعمليات العسكرية والإنتاجية على حد سواء وعن الهيدورليات والتشكيلات الجيولوجية والتشريح وعالم الحيوان والنبات، وذلك من أجل أن يدرك ظهور روح علمية جديدة تستخدم الملاحظة إلى درجة لم يسبق لها مثيل. وكالعادة فقد كان سيغموند فرويد محقاً حين قال عنه «أنه مثل رجل استيقظ مبكراً للغاية في الظلام بينما ظل الآخرون نياماً»[1] كلا، ففي الواقع، لقد بزغ فجر عصر جديد. وكانت مثل تلك الحقائق هي السبب في جعل مقارنة هودجسون بين عصر النهضة وبين الصين في عهد سونغ، وبغداد في عهد الخلفاء مقارنة غير ذات معنى. فمن غير المجدي أن يدّعي المرء أن الأكويني كان مفكراً أكثر ذكاء من ابن رشد أو أن القديس فرنسيس كان أكثر تعمقاً في التصوف من ابن العربي، أو أن الكوميديا الإلهية كانت أعظم من الشاهنامة، أو أن بوتيتشيللي كان أدق في رسمه من بهزاد، أو أن كنيسة القديس بطرس كانت

---

(1) جاء ذلك في استشهاد قدمه:

Ladislao Retti, **The Unknown Leonardo** (New York: [n.pb.], 1974), p. 6.

ويعتمد هذا الكتاب على مذكرتين تم العثور عليهما في مدريد عام 1965 وهو يعطي فكرة عن عمق فكر ليوناردو ورحابته.

أكثر رفعة وسمواً من مسجد السليمانية، كما أنه من غير المجدي بالمثل أن نبحث عن نظراء لهنري وليوناردو خارج أوروبا. وإذا كان هناك حاجة إلى المزيد من المقارنة، يمكن للمرء أن يتذكر تحريم بايزيد الثاني للطباعة بالعربية والتركية في عام 1985[1]، واستحالة إقامة مطبعة تركية في اسطنبول حتى عام 1727، من ناحية وتدفّق الكتب العربية من المطابع الإيطالية من ناحية أخرى.

ثانياً: السبق الأوروبي في مجال الاقتصاد

كان لأوروبا السبق المبكر في مجال الاقتصاد، مثله مثل التقانة والعلوم. وينبغي أن نميز بين ثلاثة أبعاد: الفكر الاقتصادي، والممارسة الاقتصادية، والسياسة الاقتصادية. ففي الفكر الاقتصادي ـ مثله مثل كل العلوم الاجتماعية ـ تفوّق ابن خلدون (1332 ـ 1406) على كل معاصريه الأوروبيين والمسلمون على حد سواء، وكانت له نظريات واضحة ومتماسكة عن القيمة والأسعار والإنتاج، وأفكار ممتازة في قضايا متعددة مثل قضية دور الذهب والفضة في التجارة الدولية، ووظيفة الأنفاق الحكومي... إلخ[2]. وقد استغرق الاقتصاديون الأوروبيون عدداً من القرون ليلحقوا بأفكاره في الكثير من المجالات المهمة، وقد، أثبت تلميذه المقريزي (1364 ـ 1442) فهماً عميقاً للظواهر الاقتصادية وقدّم تحليلاً جيداً لتخفيض قيمة العملة والتضخم اللذين كانت تعانيهما مصر، وذلك في كتابه **إغاثة الأمة بكشف الغمّة**[3]. وقد اهتم

---

(1) سمح في ذلك الوقت بطباعة الكتب بالعبرية، واليونانية، واللغات الغربية وتم نشر الكثير منها.

(2) أنظر:

M. A. Nashaat, «Ibn Khaldun: Pioneer Economist,» **L'Egypte contemporaine,** vol. 38;

وانظر أيضاً المقدمة والفصلين الثالث والرابع في:

Charles Philip Issawi, ed., **An Arab Philosophy of History** (London: John Murray, 1950), and Jean David Boulakia, «Ibn khaldun: A Fourteenth Century Economist,» **Journal of Political Economy,** vol. 79, no. 5 (September-October 1971).

(3) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمة** (القاهرة: محمد مصطفى زيادة وجمال الدين محمد الشيال، 1940).

ابن تغري بردي تلميذ المقريزي بدراسة الأسعار وغيرها من القضايا الاقتصادية الأخرى.

ولم تشهد أوروبا في العصور الوسطى نظيراً لابن خلدون، وإن كان نيكولا أوريزم قد كشف عام (1360) في كتابه **Traictie de la première Invention des Monnaies** عن فهم واضح لقانون غريشام ولخطورة خفض قيمة العملة. كما أشار كوبرنيكس (1473 ـ 1543) إلى النظرية الكمية للنقود. وفي عام 1569 عبّر عنها جان بودان بوضوح شديد وقدّم تحليلاً جيداً لأسباب الارتفاع الشديد في الأسعار[1].

وسرعان ما تلاشى الاهتمام بالقضايا الاقتصادية في الشرق الأوسط بعد المقريزي. ويمكن إدراك ذلك بوضوح من خلال كتابات اثنين من أكبر مؤرخي العصر العثماني: نعيمة (1665 ـ 1715) في اسطنبول، والجبرتي (1753 ـ 1825) في القاهرة. وقد قرأ نعيمة ما كتبه ابن خلدون وقال عنه: «إن الكاتب، وهو شخص، عظيم، قد تخطّى كل المؤرخين وقدّم كل ما تعلّمه من خلال مقدّمته»[2]. ولكن كان الشغف بالقضايا الاقتصادية من بين الأمور الكثيرة التي لم يتعلمها نعيمة من ابن خلدون، وقد كشفت الترجمة الإنكليزية لدراسته في وصف الفترة من عام 1000 إلى 1026 هجرية (1591 ـ 1617 ميلادية) والتي تقع في 467 صفحة عن نموذج واحد فقط: تصحيح محمد باشا لمظالم الضرائب التي كانت تعانيها مصر ومحاولته تقنين عملية صك العملة (1607م)[3]. وقد كان الجبرتي أكثر أهمية في ما يتعلّق بموضوع هذا المقال من نعيمة. ويمكن للمرء أن يجازف بالادّعاء بأن الجبرتي كان مؤرخاً متواضعاً باستثناء تأريخه

---

(1) أنظر الاقتباسات المطولة من:
Oresme and Bodin in: A. E. Monroe, **Early Economic Thought** (London: [n.pb.], 1924).

(2) Lewis Victor Thomas, **A Study of Naima,** edited by Norman Itzkowitz, Studies on Near Eastern Civilization; no. 4 (New York: New York University Press, 1972), p. 112.

(3) Mustafa Naima, **Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian** Era, translated by Charles Fraser (London: John Murray, 1832), vol. 1, pp. 371 and 377.

للغزو الفرنسي لمصر في عام 1798، وهو الذي قلب حياته رأساً على عقب. فقد كان وصفه للفترة من 1171 ـ 1187هـ (1757 ـ 1773م) التي تسجل ارتفاع نجم علي بك الكبير وأفوله[1] خالياً من أي معلومات اجتماعية أو اقتصادية: خمس حالات مصادرة، حالة فرض ضريبة جديدة، إلغاء العملة التي أصدرها علي بك الكبير، وإحصاء المواشي التي كان يملكها أحد كبار العلماء[2]. غير أن الاضطراب الذي أوجده الغزو الفرنسي قد عمل على زيادة إدراكه، فاحتوى وصفه لعام 1213 هـ (1798 ـ 1799م) الكثير من الملاحظات المهمة، على سبيل المثال: الأسعار السخية التي كان يقدّمها الفرنسيون مقابل المواد الغذائية، وعادتهم الغريبة المتمثلة في دفع مبالغ لأصحاب الإبل والحمير وسائقيها مقابل خدمتهم، وأيضاً عادتهم المتمثلة في دفع رواتب للعمال بدلاً من مجرد إجبارهم على العمل[3]. ما قدّم وصفاً مفصلاً لنوع الضرائب المفروضة ومعدلاتها والصعوبات التي واجهها أصحاب الأراضي في الحصول على صكوك ملكية وفقاً لأوامر السلطات وخفض أسعار المأكولات بمرسوم أو قرار، وأثر الحصار البريطاني في السوق المحلي... الخ[4]. وحين أتى على عهد محمد علي، كانت كراهيته الشديدة لسياسات الباشوات التي كانت ذات آثار عكسية في طبقة العلماء التي كان ينتمي إليها، هي ما جعله يؤرّخ بالتفصيل للعديد من الإجراءات المهمة (مثل إلغاء ضريبة الالتزام ومصادرة الهبات)[5]. غير أن كتاب الجبرتي قد ظل محظور التداول حتى عام 1870، وظل نقص الاهتمام بالقضايا الاقتصادية مستمراً حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر[6].

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 307 ـ 440.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 316، 320، 363 ـ 364، 385، 387، 399 و 416.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 179 ـ 287.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 193، 196 ـ 197، 209 ـ 210، 216 ـ 218، 231 ـ 232، 246 و 249.

(5) أنظر ترجمة بعض الفقرات المتصلة بذلك الموضوع، في:
Issawi, ed., **The Economic History of the Middle East, 1800-1914,** pp. 380-383.

(6) في ما يتعلق بالأتراك، أنظر:

وإذا كان لي أن أستطرد، فيمكن القول أن نعيمة والجبرتي قد مثّلا نقصاً ضخماً في البناء الفكري للشرق الأوسط.

«لقد أصبح العثمانيون كزعماء للعالم الإسلامي والحضارة الإسلامية منكفئين على الذات إلى درجة كبيرة (وعلى ثقة كبيرة أنهم يجسدون الحق والخير) إلى الحد الذي فشلوا معه في تقديم الحد الأدنى الذي لا غنى عنه من الاهتمام بعالم «الكفّار». ومن الواضح أن نعيمة كان لا يعلم شيئاً عن أوروبا المعاصرة ويعلم القليل جداً عن أوروبا في الماضي. لقد كان ليبرالياً بالمفهوم العثماني ومتفتحاً وشغوفاً بالبحث في إطار الحضارة العثمانية الإسلامية، إلا أنه لم يجد غضاضه في المقارنة بين أوروبا القرن الثامن عشر (أوروبا في عهد الأمير أوجين ومارلبورو ولويس الرابع عشر) وأوروبا في عهد الحروب الصليبية. فكل من هذه العصور شهد العديد من الشخصيات مثل «نمجي» الجرمان وكان لهم امبراطورهم. وكان نعيمة، بالتأكيد على درجة عالية من الدراية والعلم بمفهوم عالمه، غير أنه من المؤكد أيضاً أن التعليم لم يؤهله للدفاع عن عالمه ضد التحدّيات الجديدة التي كانت أوروبا الحديثة تضغط بها على عالمه بالفعل»[1].

إلا أن المسألة لم تكن مجرد أوجين ومارلبورو؛ إذ كان نعيمة معاصراً لكل من نيوتن وليبنتز، ولكنه استنتج بعد أن أعد قائمة بأسماء عدد من الباحثين العثمانيين غير الأكفاء، من أولئك الذين درسوا العلوم الدينية والآداب:

«في هذا ما يكفي لإثارة حقد المسيحيين».

= Serif Mardin, **The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas,** Princeton Oriental Studies; v. 21 (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1962).

في ما يتعلق بالعرب، أنظر: رئيف الخوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، 1943). وانظر أيضاً:

Bernard Lewis and P. M. Holt, eds., **Historians of the Middle East,** Historical Writing on the People of Asia (London; New York: Oxford University Press, 1962).

(1) Thomas, **A Study of Naima,** pp. 82-93.

«إذا لم يَرُقْكَ هذا، فأعرض عنه ولا تحفل به»[1].

وقد جاء الجبرتي بالمثل معبّراً عن عدم اكتراثه بالثقافة الغربية حتى حين طرقت أبوابه بواسطة جيش نابليون، فقد دعاه المعهد المصري وبعض العلماء الآخرين لحضور بعض التجارب الكيميائية. غير أن هذا قد أثار مزيجاً من الحيرة والانبهار مثله مثل المحاولات الهادفة إلى التأثير على المصريين عن طريق إطلاق المناطيد[2]. وقد شكّل كل ذلك تناقضاً مذهلاً مع اليابان حيث تزايد الاهتمام بالتعليم الغربي في القرن الثامن عشر، حتى أصبح لدى عدد غير قليل من الباحثين فهم واضح لنظام كوبرنيكس وللدورة الدموية[3].

وبالعودة إلى النقطة موضع البحث، كان الاهتمام بالاقتصاد يسير جنباً إلى جنب مع الاهتمام بالأرقام[4]. وهنا أيضاً تخطّت أوروبا الشرق الأوسط بسرعة كبيرة. وعلى الرغم من أن مصر، على سبيل المثال، كانت تخضع للمسح الدوري لأغراض مساحية، لم يتبّق أي شيء على درجة التفصيل التي جاء بها كتاب دومسداي (1086م)، وذلك حتى ظهور الدفاتر العثمانية في القرن الخامس عشر[5]. وقد قدّم الإسلام في العصور الوسطى مساهمات قيّمة في

(1) Naima, **Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era,** p. 98.

(2) الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار،** مج 2، ص 230 ـ 244.

(3) Donald Keene, **The Japanese Discovery of Europe, 1720-1830** (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969), passim.

(4) وقد أدرك السير وليام بيتي (Sir William Petty) هذه العلاقة بوضوح، وهو الذي أطلق عليه ماركس «مؤسس الاقتصاد السياسي». ففي كتابه **Political Arithmetic** الذي كتبه عام 1672 تقريباً يقول: «بدلاً من استخدام صيغ التفضيل والمقارنة وأحجيات المثقفين فقد أخذت على نفسي أن أعبر عن أفكاري على أساس الأعداد والأوزان والمقاييس». نقل ذلك عنه: Eric Roll, **A History of Economic Thought** (London: Faber and Faber, 1961), p. 100.

(5) بالطبع هذا القول ليس صحيحاً على إطلاقه، فالقول بأنه لم تبق أية وثائق لا يعني أنها لم توجد أصلاً. غيرأنه في مجتمع كان قد تمتع بتلك الغزارة في الإنتاج الأدبي وحظي بذلك العديد من علماء التاريخ الذين اتسموا بالدأب والصلة الوثيقة بالدوائر الموسمية، من الصعب الاعتقاد بأنه كانت معلومات ذات قيمة في ما يتعلق بالسكان أو الإنتاج أو التجارة =

مجال الرياضيات، غير أن علم الإحصاء لم يكن أفضل ما تمَّ تقديمه. وقد يبحث المرء دون جدوى في أعمال علماء التاريخ أو الإدارة العرب والعثمانيين لكي يجد مثيلاً لتلك البراعة الفكرية التي تتضح عند جيوفاني فيلاني (1276 ـ 1348) في قوله:

«من خلال كمية الخبز المطلوبة بانتظام في فلورنسا، قدَّرت عدد الأفواه في المدينة بـ 90 ألف فم مقسّمة بين الرجال والنساء والأطفال. وقد اعتقد البعض أنه كان في تلك الفترة (1336 ـ 1338) نحو 80 ألف رجل في أراضي فلورنسا وأحيائها وعن طريق القس الذي يعمّد أطفال المدينة، والذي كان يودع حبّة فول سوداء لكل ذكر يتم تعميده، في سان جيوفاني، وحبة فول بيضاء لكل انثى، وذلك من أجل التأكد من عددهم، نجد أن عدد المعموديات التي أجريت في تلك الفترة كان يتراوح بين 5,500 و6000 سنوياً، وكان عدد الذكور عادة ما يفوق عدد الإناث بحوالي 300 إلى 500. كما نجد أن عدد الأولاد والبنات الذين كانوا يتعلّمون القراءة والكتابة قد تراوح بين8 آلاف و10 آلاف، وأن عدد الأطفال الذين كانوا يتعلمون العد والحسابات قد تراوح بين ألف و1200، وأن الذين تعلموا النحو والمنطق في أربع مدارس كبرى تراوح عددهم بين 550 و600».

وكان عدد ورش النسيج الصوفي قد وصل إلى 200 أو ما يزيد، وكانت تصنع حوالي 70 إلى 80 ألف قطعة قماش يصل ثمنها إلى 12,000,000 فلورين ذهبية. وقد بقي حوالي ثلث هذا المقدار داخل الأراضي كمكافأة للعمال، دون حساب ربح

= الخارجية، وأنها لم تحظ باهتمام الباحثين أمثال ابن خلدون والمقريزي والقلقشندي. أما في ما يتعلق بالمسائل التي كانت تلقى اهتمام حكومات الشرق الأوسط في العصور الوسطى وهي الضرائب والجيش، فإنه توجد معلومات كثيرة وعدد لا بأس به من الأرقام. وقد أعطى حسنين ربيع فكرة واضحة عن مدى المعلومات الاقتصادية المتاحة وحدودها عن مصر، التي كانت أكثر بلدان الشرق الأوسط تقدماً وخضوعاً لحكومة قوية. أنظر:
Hassanein Rabie, **The Financial System of Egypt, A. H. 564-741, A. D. 1169-1341,** Oriental Series; v. 25 (London; New York: Oxford University Press, 1972), especially chap. 1: «A Critical Survey of Sources».

التاجر، وقد عاش أكثر من30 ألف شخص عليها. ولمزيد من التأكد، نجد أن حوالي 300 ورشة أو ما يقرب من هذا الرقم كانت موجودة قبل ذلك بثلاثين عاماً، وهي التي كانت تصنع 100 ألف قطعة قماش سنوياً، غير أن هذه الأقمشة كانت أكثر رداءة وأقل جودة بمقدار النصف، لأن الصوف الإنكليزي في ذلك الوقت لم يكن يستورد ولم يكن أهل المدينة يعرفون ـ كما عرفوا فيما بعد ـ كيف يستخدمونه[1].

ويتطلّب التوثيق السليم للاختلاف ما بين الممارسات الاقتصادية للشرق الأوسط وأوروبا كتابة التاريخ الاقتصادي الخاص بالمنطقتين وذلك عبر عدد من القرون. وينبغي هنا فقط أن نشير إلى تناقضين: **أولاً**، التفوّق الكبير في أساليب المحاسبة الأوروبية التي تم اكتسابها بعد استخدام نظام القيد المزدوج لمسك الدفاتر في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر[2] (وقد يصدق القول نفسه على التأمين)[3]. **ثانياً**، قدرة الأوروبيين على بناء هياكل اقتصادية أكبر وأكثر تعقيداً وديمومة. ويمكن أن نسوق هنا أمثلة كثيرة، ولكن يكفي الأمثلة الأربعة التالية: **أولاً**، لقد كانت الأصناف (نقابات التجار والصناع) الأوروبية وشرق الأوسطية التي قد تعبر أو لا تعبر عن العصر العثماني، تشترك في الكثير من الخصائص، ولكن امتازت الأوروبية عن مثيلاتها في الشرق الأوسط بأنها أكثر هيكلية وديمومة وأكثر استقلالية، بل أقوى من الناحية السياسية[4]. **ثانياً**، لقد تفوقت أوروبا على الشرق الأوسط

(1) أنظر:

Robert Sabatino Lopez and Irving W. Raymond, **Medieval Trade in the Mediterranean World,** Records of Civilization, Sources and Studies; 52 (New York: Columbia University Press, 1955), pp. 71-74.

وقارن ذلك بعمل مشابه عن ميلانو في عام 1288، ص 62 ـ 66. ووصف عربي لمدينة فاس في القرن الرابع عشر، ص 74 ـ 75.

(2) المصدر نفسه، ص 359 ـ 377.

(3) المصدر نفسه، ص 255 ـ 265.

(4) بالنسبة إلى أوروبا، أنظر: Postan and Rich, eds., **The Cambridge Economic History of** =

في المسائل البحرية. ويمكن المرء أن يشعر بالإعجاب إزاء تنظيم قوافل السفن التجارية التي كانت ترسلها البندقية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر إلى أجزاء مختلفة من البحر المتوسط، وهي التي فاقت في تألقها كل مثيلاتها في الشرق الأوسط. وقد كانت صناعة السفن والخرائط، إضافة إلى التقنيّات الملاحية الأوروبية، أفضل من نظيرتها الشرق أوسطية[1]. ثالثاً، يمكن المرء أن يقارن الهانز بمعاصريهم ونظرائهم من التجار الكارميين[2] فقد عمل الكارميون في

Europe, vol. 3, pp. 230-280.

بالنسبة إلى الشرق الأوسط، أنظر:

«Sinf,» in: Encyclopaedia of Islam; Claude Cahen, «Y a-t-il des corporations professionelles dans le monde musulman classique?» in« Albert Habib Hourani and S. M. Stern, eds., **The Islamic City** (Oxford: Bruno Cassirer Publishers, 1970), pp. 51-64; Gabriel Baer: **Egyptian Guilds in Modern Times,** Oriental Notes and Studies; no. 8 (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964); «Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds,» **International Journal of Middle East Studies,** vol. 2, no. 1 (January 1970), and «Guilds in Middle Eastern History,» in: M. A. Cook, ed., **Studies in Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day** (London: Oxford University Press, 1970); Bernard Lewis, «The Islamic Guilds,» **Economic History Review** (1937), and Charles Philip Issawi, ed., **The Economic History of Iran, 1800-1914,** Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 8 (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1971), pp. 284-292.

(1) قارن:

Solomon Dob Fritz Goitein, **A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza** (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1967), vol. 1: **Economic Foundations,** pp. 301-353.

بما جاء في:

Fredric Chapin Lane, **Venice: A Maritime Republic** (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1973), pp. 118-134.

(2) أنظر المقال غير المنشور الذي كتبه أودوفيتش (A. L. Udovitch) والذي قدم إلى مؤتمر سبوليتو عام 1977.

مساحة أكبر، ونظراً إلى ثروة إقليم المحيط الهندي وارتفاع أسعار التوابل وغيرها من المواد التي كانوا يعملون بالاتجار بها، فمن المرجع أن بعض التجار الكارميين يتاجرون بقيمة إجمالية تساوي، أو حتى تزيد على نظرائهم من الهانز. غير أن غياب السجلات وتناثر المعلومات المتاحة يؤكدان افتقار الكارميين إلى التنظيم والقوة، بل إلى الطموح الذي تميّز به الهانز، وفي فترات لاحقة ربما كانت البرجوازية في وضع أسوأ[1]. وأخيراً، تباينت التنظيمات والأساليب المصرفية. ويؤكد العديد من الأعمال الحديثة أن الشرق الأوسط في العصور الوسطى كان يمتلك الأدوات القانونية اللازمة لعمليات الائتمان (المضاربة،

---

(1) إن الدراسة الأكثر تفصيلاً هي دراسة أندريه ريموند:

André Raymond, **Artisans et commerçants au Caire au xviiie siècle,** 2 vols. (Damas: Institute français de Damas, 1973).

وهي الدراسة التي تغطي فترة القرنين السابع عشر والثامن عشر وهي تظهر بوضوح ركود، أو بالأحرى، تردي الصناعات الحرفية، وتشير إلى انخفاض دخول أصحاب الحرف ومكانتهم (ص 206 ـ 242) وكان التجار أكثر غنى، وكانوا مرتبطين عن طريق الزواج والمشاركة ليس فقط ببعضهم البعض (ص 411 ـ 415) وإنما أيضاً بطبقة العلماء (ص 423 ـ 424) والانكشارية (ص 578 ـ 808). إلا أن هذا لم يؤدِّ إلى تقوية التجارة أو النهوض بالمصالح التجارية «اهتم سادة مصر بصفة عامة باستغلال الموارد على نحو يومي دون أي اكتراث بالفائدة التي يمكن أن تتحقق من خلال عملية التنمية». وقد بنى بعض باشوات القرن السادس عشر (ص 710) الأسواق، إلا أن هذا قد توقف سريعاً، وقد منحت أوجاكيات الانكشارية للتجار بعض الحماية في الوقت الذي كانوا يستغلونهم على نحو واضح. ومع مقدم القرن الثامن عشر، انتقلت القوة إلى البكوات وهم الذين لم يكن ابتزازهم مصحوباً بأية حماية أو منافع أخرى (ص 783 ـ 785). ولدراسة تفسير آخر، أنظر:

Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot, «The Political and Economic Functions of the Ulama in the 18th Century,» **Journal of the Economic and Social History of the Orient,** vol. 26 (19-), pp. 2-3, and Peter Gran, **Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840,** foreword by Afaf Lutfi al Sayyid-Marsot, Modern Middle East Series; no. 4 (Austin, Texas: University of Texas Press, 1979).

لقد تأثرت بهذه الأحجيات ولكن لم أقتنع بها.

القراض، المقارضة) والمشاركة (المفاوضة)، إضافة إلى امتلاكه أساليب تنظيمية من أجل الاضطلاع بالعمليات التجارية الكبرى الواسعة النطاق. وقد تواتر ظهور كلمات مثل «جهبذ» و «صرّاف» للدلالة على الشخص الذي يقوم بعملية الصرافة؛ وكلمة «سفتجة» و «صك» للدلالة على أذونات أو أوراق ملكية. وكانت النقود تستبدل وتحوّل، وكانت الشيكات تُسحب وتصرف، والأموال تودَع والقروض تقدَّم، كما كانت الفوائد تُقرَض عن طريق مختلف الحيل والوسائل. وكان الملوك والوزراء يقترضون من أصحاب البنوك ويخولونهم سلطة جمع الضرائب[1]. ولكن علينا مرة أخرى أن نشير، هنا إلى أن حجم الأعمال وتنظيمها ونطاقها التي قامت بها تلك الشركات المصرفية الفلورنسية مثل باردي وبيروزي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ومدتشي وبازي في القرن الخامس عشر، قد فاقت بكثير أي أمر آخر يماثلها في الشرق الأوسط حتى القرن التاسع عشر. ويمكن أيضاً أن نذكر مصارف أخرى نشأت في جنوى وبروسه وغيرهما[2].

وأخيراً، هناك قضية السياسة الاقتصادية، ويمكن أن نقدم لها من خلال كلمات ديفيد ماكفرسون حين كتب في عام 1805: «لم يكن من الممكن أن

---

(1) Goitein, **A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza,** pp. 229-266; Abraham L. Udovitch, **Partnership and Profit in Medieval Islam,** Princeton Studies on the near East (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970), pp. 77-82 and passim, Eliyahu Ashtor, **A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages** (Berkeley, Calif.: University of California Press; London: Collins, 1976), pp. 144-147;
عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري** (بغداد: مطبعة المعارف، 1948)، ص 158 ـ 179، و Subhi Y. Labib, «Geld und Kredit,» **Journal of the Economic and Social History of the Orient,** vol. 2 (1959).
ومن أجل الاطلاع على دراسة أحدث تغطي العالم الإسلامي، أنظر:
The Dawn of Modern Banking (New Haven, Conn.: [n.pb.], 1979).

(2) Postan and Rich, eds., **The Cambridge Economic History of Europe,** vol. 33, pp. 75-97.

يصنع رجال الكنيسة أو العسكر قواعد تجارية حكيمة (وهم الذين شكلوا الطبقات الوحيدة التي كانت تمتلك السلطة أو النفوذ)، إذ أنهم احتقروا التجارة، وبالتالي لم يكن لديهم أي معرفة بها»[1]. وكان ماكفرسون يتحدث وفي ذهنه تجربة حكومات أوروبا في العصور الوسطى، غير أن حكمه ربما يصدق، على نحو أكبر، على حكومات الشرق الأوسط، ففي تلك الحكومات تمثلت العناصر المسيطرة في البيروقراطيين والعسكر الذين اقتصر اهتمامهم على مسائل الضرائب والتموين. فكانت الضرائب تقدم الموارد اللازمة لتغطية نفقات البلاط والجيش والبيروقراطية. ومن غير المستغرب أن تكون الإحصاءات الوحيدة المتاحة بالعربية والتركية هي سجلات الجيش وعوائد الضرائب. ويتعلّق التموين بالمدن التي يمثّل سكانها مشكلة في حالة حدوث مجاعة. ومن ثم كان من الضروري اتخاذ إجراءات مدروسة من أجل ضمان وصول الإمداد اللازم من الحبوب والمستلزمات الأخرى إلى العاصمة والمدن الكبرى. وفي حالة ندرة السلع، كان عادة ما يتم فرض التسعير[2]. وبالطبع لقد أدرك الحكام أنه ينبغي وجود حد أدنى من النظام والعدل لكي ينتج الفلاح الفائض الذي يعتمدون عليه، وأنه ينبغي الاستماع إلى النصح من وقت إلى آخر لتنفيذ ذلك. لكن هذا كان جل الاهتمام بالتنمية الاقتصادية. ويمكن تقديم المزيد من التوضيح من خلال الدراسة الممتازة التي قدّمها برنارد لويس بعنوان «المراقبون العثمانيون للانحطاط العثماني»[3]. ففي منتصف القرن السادس

(1) جاء ذلك في: المصدر نفسه، ج 3، ص 281.

(2) لمزيد من التفاصيل عن اسطنبول في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، أنظر:
Issawi, **The Economic History of Turkey, 1800-1914,** pp. 24-33.
وهو الذي يتضمن ترجمة لمقال Lütfi Gücer عن إنتاج الحبوب. وانظر أيضاً المقال الوافي لـ: W. Hahn, «Die Verpflegung Konstantinopels durch Staatliche Zwangswirtschaft,» **Beihefte zur Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte,** vol. 7 (1926).

(3) Bernard Lewis, **Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East** (London: Alcove Press, 1973), pp. 199-213.
ويتضمن هذا المقال العديد من الإشارات إلى مصادر أوروبية وتركية على تثبيت الأسعار =

عشر، أعاد الصدر الأعظم لطفي باشا النظر في حال الإمبراطورية في كتابه **آصاف نامه** وقدّم بعض التوصيات. وقد اقتصرت ملاحظاته عن القضايا الاقتصادية على ما يلي:

«إن السيطرة على الأسعار مسؤولية عامة شديدة الأهمية، وينبغي على الصدر الأعظم أن يوليها رعاية خاصة. وليس من السليم أن يكون أحد كبار المسؤولين من تجار الأرز أو أن يكون منزل أحدهم متجراً للأدوية، فتثبيت الأسعار إنما هو في مصلحة الفقراء».

أما عن الضرائب فقال: «تنهض السلطنة على خزانتها وينهض عمل الخزانة على الإدارة الناجحة، وهي (السلطنة) تسقط بالظلم». وقد ذهب إلى القول إنه ينبغي أن ترد عوائد الضرائب إلى مندوبي الحكومة وليس إلى الملتزمين بجباية الضرائب، وأنه ينبغي أن يقوم رئيس الخزانة بتحديد حجم الضريبة. وأضاف الكاتب أنه ينبغي أن تُتخذ الخطوات اللازمة لمنع هجرة سكان الريف. وفي عام 1630، كان كتاب كوتجو بك ثاقباً وبليغاً في عرض أمراض الإمبراطورية، غير أنه في ما يتعلق بالقضايا الاقتصادية، فإنه استنكر فقط الإهمال والفساد الحكومي وارتفاع نسبة الضرائب إلى مستوى لا يمكن تحمُّله[1]. وفي حوالي عام 1653 عقد كاتب شلبي ـ وهو أحد مسؤولي وزارة المالية ـ بحثاً مفصلاً ووافياً يحتوي على سجلات الجيش وأرقام العوائد والنفقات. غير أنه، هو الآخر، لم يقدّم إلا توصيات تتعلق بالحد من الإنفاق الحكومي ومنع بيع المناصب. وقد سار العديد من مصلحي القرنين السابع عشر على النهج نفسه. ويمكن أن نشير، مرة أخرى، إلى كلمات نعيمة الذي تضمّنت توصياته:

ينبغي أن تبذل محاولة ذكية من أجل الموازنة بين الدخل والنفقات، وذلك

= وقوانين الأسعار.

(1) لم يكن كوتجو منصفاً إذ تم تثبيت الضرائب بالنسبة إلى الذهب وظلت ثابتة إلا أن الكمية التي كان يتم جبايتها بالفعل بالعملة الفضية، كانت قد ارتفعت بالنسبة إلى تخفيض قيمة العملة والهبوط النسبي لسعر الفضة.

عن طريق بعض وسائل تخفيض النفقات، إنما يجب عدم إثارة الناس عن طريق محو أسمائهم من جداول الرواتب، ولا ينبغي أن يعطى أي شخص الذريعة للشكوى بسبب نقص مكافأته أو انخفاض أجره. كما لا ينبغي أن يؤدي ذلك إلى الحاجة لفرض ضرائب طارئة أو جباية ضرائب إضافية (إذا كانت هذه الكلمات تشبه في صياغتها كلمات الحملات الانتخابية الأمريكية، فإن هذا من شأنه أن يثير شفقتنا على الورطة التي كان المسؤولون عن توازن الميزانية العثمانية يمرون بها. كذلك، ينبغي أن يتم استغلال الأقاليم النائية والدولة ككل وإدارتها حتى يشعر المزارعون بالأمن وتنعم أرض الإسلام بالرخاء، وتحصل الحكومة على العوائد كاملة، ويحصل الحكام والقادة على دخولهم، ومن ثم يتسنّى لهم القيام بواجبهم المحلي على أكمل وجه وبأعلى كفاءة[1].

وقبل دراسة الأبعاد الأخرى للسياسة الاقتصادية العثمانية، ينبغي لنا عقد مقارنة مع أوروبا المعاصرة. وهنا أيضاً تلوح بشدة النزعة المالية والنزعة إلى التركيز على التموين، الأمر الذي يعبّر عنه كارلو شيبولا جيداً بقوله: «إن الاهتمام الأعظم للحكومات الحديثة في مجال السياسة الاقتصادية قد انصبّ في نصف القرن الأخير على «دورة الأعمال»، وكانت البطالة هي الشبح الأكثر خطورة، في حين كان الاهتمام الأعظم للحكومات طوال العصور الوسطى ينصبّ على «دورة المحاصيل»، وكانت المجاعة هي الشبح الأكثر خطورة»[2].

غير أن هناك عاملاً إضافياً شديد الأهمية يرجع إلى تزايد القوة الاقتصادية والسياسية للتجار وأصحاب الحِرف، وهو ما يتمثل في الاهتمام الكبير بمصالح المنتجين على حساب المستهلكين في أغلب الأحيان. وقد كان أصحاب الحِرف والتجار في المدن المستقلة في كل من إيطاليا، وألمانيا وبلجيكا وهولندا هم القوة المهيمنة التي صاغت السياسة الاقتصادية لتتناسب مع مصالحها[3] وكما قال

(1) Thomas, **A Study of Naima**, p. 88.

(2) Postan and Rich, eds., **The Cambridge Economic History of Europe**, vol. 3, pp. 399-400.

(3) قد يرجع هذ الاختلاف في التوجه إلى اختلاف الهيكل الاجتماعي. ففي أوروبا انهارت الدولة مع سقوط الإمبراطورية الرومانية فتركت المجال مفتوحاً بذلك أمام نمو الدول =

شيبولا:

«في أغلب الحالات، كانت هناك جهود واعية للتصنيع. ففي بداية القرن الرابع عشر، ساد الاقتناع بأن الصناعة تجلب الرخاء، ويمكن قراءة بعض العبارات في قانون عام 1336، التي تبدو أنها كتبت بواسطة أكثر دعاة التصنيع حداثة في القرن العشرين»[1].

غير أنه حتى الممالك القومية مثل إنكلترا وفرنسا قد أخذت في اعتبارها هي أيضاً الحاجات التجارية والصناعية. ومع مطلع القرن الرابع عشر، كانت إنكلترا وفرنسا تنفّذان الإجراءات التي أُرسيت من أجل تأمين ميزان تجاري إيجابي عن طريق الحد من استيراد السلع المنافسة وتشجيع استيراد السلع التي تدخل في صناعة سلع أخرى يمكن أن تسدّ الحاجات المحلية أو التي يمكن تصديرها، وعن طريق التوسع في الصادرات، خاصة تلك التي تحتوي على مكونات ذات قيمة مضافة كبيرة مثل القماش بدلاً من الصوف الخام، وعن طريق تشجيع الإنتاج المحلي بشكل عام[2]. ومع مطلع القرن السابع عشر، ظهرت النظرية المركنتيلية. وفي عام 1660 كان السير وليام بيتي يعبّر عن اهتمام شديد بالإنتاج والتشغيل باعتبارهما أساس الرخاء الوطني[3] وقد كان لهذه الرؤى أثرها الواضح في سياسة الحكومة[4].

ويمكن أن نلاحظ بعض التناقضات اللافتة للانتباه. فقد شاركت الإمبراطورية العثمانية ـ مثلها في ذلك مثل أوروبا، وإن بقدر من البطء ـ في ثورة الأسعار. وقد عانت عملتها نتيجة لذلك. لكن، وفي الوقت الذي سرعان ما عادت فيه معظم

= والمدن ونقابات التجار والصناع وقوى الإقطاع واستقلال الكنيسة. أما في الشرق الأوسط فلم يحدث أن انهار الحكم فكان وجوده بمثابة عائق أمام ظهور مراكز أخرى للقوة.

(1) المصدر نفسه، ص 413، و 408 ـ 419.

(2) المصدر نفسه، مج 3، ص 281 ـ 361.

(3) Roll, **A History of Economic Thought,** pp. 61-111, and Joseph Schumpeter, **History of Economic Analysis** (New York: Oxford University Press, 1952), pp. 210-215.

(4) Postan and Rich, ed., Ibid., vol. 4, pp. 566-575.

العملات الأوروبية الأساسية إلى استقرارها ولم تمرّ إلا بالقليل النادر من أزمات تخفيض القيمة في ما بعد، فإن العملة العثمانية «الأقجة» قد شهدت تدهوراً هائلاً وغير منقطع تقريباً منذ القرن الخامس عشر، حتى قبل تدفُّق الذهب الأمريكي بوقت طويل، وقد استمر ذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر[1]. ولم يتحقق الاستقرار في أوروبا بالمصادفة، وإنما تحقق من خلال الجهود المضنية التي بذلتها الحكومات، كما يتضح ذلك جلياً من تاريخ حكم الملكة اليزابيت. هذا في الوقت الذي استمر تدهور العملة في تركيا (وإيران)[2]. وينبغي أن نضيف أن قوة الإمبراطورية العثمانية ومواردها كانت أكبر من أي دولة أوروبية أخرى حتى نهاية القرن السابع عشر (باستثناء إسبانيا وفرنسا)، الأمر الذي يعني أنها كانت تمتلك الوسائل اللازمة للنهوض بعملتها وإن لم يكن لديها الإرادة ولا المهارة.

ويمكننا أيضاً أن نقارن بين التوجهات نحو التجارة، لقد أدرك حكام الشرق الأوسط بالطبع أهمية التجارة الخارجية حتى ولو كمصدر للحصول على الرسوم الجمركية، واتخذوا بعض الإجراءات لتشجيعها مثل بناء الفنادق والحفاظ على بعض الطرق الاستراتيجية وتقديم امتيازات إلى التجار الأوروبيين[3]. إنما في

(1) أنظر الرسم البياني في: المصدر نفسه، ص 458. وانظر أيضاً:

Omar Lutfi Barkan, «The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East,» **International Journal of Middle East Studies,** vol. 6, no. 1 (January 1975), and Issawi, **The Economic History of Turkey, 1800-1914,** chap. 7.

(2) Issawi, ed., **The Economic History of Iran, 1800-1914,** pp. 343-350.

(3) Halil Inalcik: **The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600,** translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber (London: Weidenfeld, 1973), pp. 121-166, and «Capital Formation in the Ottoman Empire,» **Journal of Economic History** (1960), and Carl M. Kortepeter, «Ottoman Imperiall Policy and the Economy of the Black Sea Region in the Sixteenth Century,» **Journal of the American Oriental Society,** vol. 86, no. 2 (April-June 1966).

الوقت الذي كان الأوروبيون يفكرون في التجارة كوسيلة لزيادة الثروة القومية وتشجيع التشغيل والحصول على الذهب، واتخذوا ما ارتأوه مناسباً من إجراءات لتحقيق ذلك، اهتم العثمانيون بالعوائد والأرباح فقط، ففرضت الرسوم الباهظة على الصادرات والواردات على حد سواء، وتم تحريم تصدير سلع معينة. وعادة ما يعزى ذلك إلى نظام الامتيازات الأجنبية الذي كرّس هذا الوضع بلا شك حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى، رغم رغبة الأتراك في تغيير التعريفة[1]. ولكن السياسات الأصلية قد وضعت من جانب العثمانيين وهم في أوج مجدهم وبكامل إرادتهم الحرة، ومن الواضح أن هذه السياسات قد نظر إليها إما باعتبارها الفضلى لمصالح الإمبراطورية أو ـ إذا لم يكن الأمر كذلك ـ باعتبار أن الآثار الاقتصادية الناجمة عنها ذات أهمية أقل نسبياً بالمقارنة بالمزايا السياسية التي كانوا يسعون إليها.

ولم تقع أيدينا بالفعل على أي مرجع يتحدث عن مفاهيم عامة مثل «الصادرات» و «الواردات» و «الميزان التجاري» سواء بالعربية أو التركية قبل القرن التاسع عشر. وقد سألت العديد من الباحثين الذين درسوا السجلات العثمانية، المركزية والإقليمية، عما إذا كانوا قد وجدوا أي استخدام لمثل هذه المفاهيم، ولم أتلقَّ حتى الآن أي رد بالإيجاب.

وأحد أبعاد هذه القضية يستحق الاهتمام: وهو الشحن التجاري. لقد كانت قوانين الملاحة الإنكليزية لعام 1651 هي أشد المحاولات التي قامت بها الحكومات الأوروبية لحماية أساطيلها التجارية وتشجيعها[2]. أما العثمانيون، فإنهم على العكس من ذلك، فتحوا تجارتهم ـ بما فيها التجارة الساحلية ـ أمام السفن الأجنبية. وهنا أيضاً، أدى الضعف إلى استمرار السياسة، ولكنها سياسة نشأت في وقت القوة. وهنا، مرة أخرى، لا يمكن للمرء إلا أن يعتقد

---

(1) Issawi, **The Economic History of Turkey, 1800-1914,** chap. 3.

(2) كانت قوانين الملاحة أيضاً شائعة، وقد ظهرت في فترة مبكرة ترجع إلى القرن الرابع عشر. أنظر مثلاً الأوامر التي أصدرها ملك برشلونة في 1227 و 1286. أنظر:

Postan and Rich, eds., Ibid., vol. 3, p. 415.

أن هناك عاملاً آخر قد أدى دوراً إضافة إلى ما سبق ذكره، فقد كانت معظم الملاحة العثمانية ـ مثلها مثل التجارة الخارجية عموماً ـ في يد اليونانيين وغيرهم من غير المسلمين، وهي الحقيقة التي كانت الحكومة العثمانية تعيها تماماً[1]. ولا بد أن هذا قد قلّل من رغبتها في تشجيع الملاحة والتجارة التي كانت تعود أرباحها بالأساس إلى مجتمعات مشكوك في ولائها. غير أن هذا الاعتبار لم يكن ليصبح ذا أهمية قبل النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهو لا يفسر الإهمال الذي دام لعدة قرون سابقة. وتجدر بنا الإشارة إلى ما قاله أحد أبرز علماء التاريخ في حكمه بهذا الصدد:

«حتى في أوج عظمة الإمبراطورية العثمانية، لم تحقق الأقاليم التركية أيّاً من الرخاء الغربي. فلم تبذل أية محاولات لاستثمار الموارد البشرية والطبيعية، وأرهقت الأساليب الزراعية المدمرة الأرض الزراعية، واستنفدت القليل الذي تركه جامعو الضرائب»[2].

ثالثاً: إستنتاجات

إن الاستنتاج الأول الذي يمكن الوصول إليه من هذا التحليل هو أن صورة الخطين أو الشعاعين اللذين يتقاطعان في نقطة هي صورة غير مناسبة هنا، فما نحن بصدده بالفعل، هو طيف عريض يتداخل عبر مساحة متسعة. ففي مجال القوة والتقانة العسكرية، لم تتفوق أوروبا على الإمبراطوريات الإسلامية حتى القرن السابع عشر، وفي مجال الفلك والصباغة والمعمار والفلسفة والتصوف، يمكن القول إن الشرق الأوسط، ظل على المستوى نفس الذي كانت عليه أوروبا في القرن السادس عشر. غير أن نقطة التقاطع في ما يتعلق بالتقانة، ومعظم فروع العلم والنشاط الاقتصادي والسياسة الاقتصادية، قد جاءت مبكراً ربما في القرن الثالث عشر، أو على الأرجح في القرن الرابع عشر، وكانت قد اكتملت، بالتأكيد، مع حلول القرن الخامس عشر. ويصدق ذلك على

(1) أنظر مذكرة الباب العالي إلى الوزير البريطاني، عام 1802.(PRO/FO 68/36) .

(2) Franz Babinger, **Mehmed the Conqueror and His Time** (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1978), p. 454.

العديد من الأبعاد الأخرى المهمة التي لم نتناولها في هذا البحث مثل الأبحاث العلمية والمؤسسات السياسية، وينبغي للمرء أن يفكر في المدن المستقلة، والقضاء والبرلمان وارتباط الضرائب بالتمثيل. بمعنى آخر، كانت كفة أوروبا راجحة في كل مجالات القوة مع مطلع القرن الخامس عشر على الأكثر باستثناء المجال العسكري. وحيث إن هذه القوة كانت قد قامت على أساس من النشاط الذهني المعتمد على قاعدة واسعة من الموارد البشرية والطبيعية، فقد كانت أوروبا قادرة على المزيد من التوسع اللامحدود. وقد اتضح ذلك جلياً بطريقة مؤلمة لبقية العالم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وبالطبع لم يكن هناك أمر قدري أو حتمي أو نهائي في هيمنة الغرب. وهنا مرة أخرى نشير إلى كلمات هودجسون:

«ويتساءل مثل هؤلاء الأوروبيين عن الأسباب التي جعلت مختلف الشعوب المتخلفة تنشط في الآونة الحديثة بعد قرون طويلة من الجمود المصاحب لتسليمها بواقعها، وهم في ذلك يغفلون في الواقع معجزة الكيفية التي تحقق بها ذلك، فهي بالفعل فترة وجيزة تزيد قليلاً على القرن (كذا!) تلك التي استطاع فيها الأوروبيون أن يتبوأوا تلك المكانة الفريدة في العالم»[1].

وبما أن اختلاف الأزمنة يتطلب اختلاف الكفاءات، فربما تصبح الخصائص التي أعطت أوروبا وأمريكا موضع الصدارة (العمل الدؤوب، والفردية والتشكك والنظرة المتغطرسة إلى الطبيعة)، غير ذات قيمة في العقود أو القرون المقبلة. غير أن البحث الذي قدمناه هنا ربما يوضح أن هناك وقتاً طويلاً قد ينقضي ما بين اللحظة التي تبدأ عندها حضارة ما في الترقي، واللحظة التي تتمكن عندها من اللحاق بالحضارة الرائدة في عصرها.

(1) Hodgson, **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization**, vol. 3, p. 178.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تاريخ الإسلام في تاريخ العالم (*)

"مارشال هودجسون و"مغامرة الإسلام"

إدموند بورك

I. في وقت يتعرض الاستشراق لهجمات من الذين ينشطون في إطاره ومن خارجه، يُعتبر نشر عمل مارشال ج. س. هودجسون المؤلف من ثلاثة مجلدات «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية»[1]، حدثاً ذا أهمية بالغة. فموضوع هذا المؤلف من الغنى ونهجه التحليلي من التعقيد والطموح وغايته الأخلاقية من الجدية بحيث يغدو صعباً إعطاء فكرة عن الكتاب في عجالة. وفي الصفحات التالية أناقش جوانب ذاك العمل التي تبدو لي أكثر أهمية لفهم ما أنجزه ومغزاه. وأودُّ، في النهاية، أن أقول إن كتاب «مغامرة الإسلام» يجب أن يُنظر إليه باعتباره الجهد الأكثر طموحاً ونجاحاً لتخليص تقليد الاستشراق مما شابه إلى اليوم.

(*) هذا الفصل لأدموند بورك مترجم عن الكتاب التالي ذكره، والذي جمع فيه بورك بعض مقالات هودجسون. وقد كتب الفصل المترجم هنا خاتمةً لنشرته لتلك المقالات:

Marshall Hadgson: Rethinking World History. Essays on Europe, Islam, and World History. Edited, with an Introduction and Conclusion, by Edmund Burke III. Cambridge University-Press. 1993. pp. 301-327.

(1) مارشال ج .س .هودجسون، «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية» (3 مجلدات. شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو (1974)، المجلد الأول، «العصر الكلاسيكي للإسلام، المجلد الثاني «انتشار الإسلام في الحقب الوسيطة»، والمجلد الثالث «إمبراطوريات البارود والأزمنة الحديثة».

وبعد أن قررتُ ذلك أودُّ أن أُضيف إن «مغامرة الإسلام» عملٌ مثيرٌ للاهتمام، وسيحدثُ نقاشاً مستمراً سواء فيما يتعلق بالنقاط التفصيلية أو فيما يتعلق برؤيته الشاملة لتاريخ الحضارة الإسلامية[1]. وقد وُجِّه إليه الانتقاد بأنه تفسير شخصي جداً ومتحيّز. وينبغي القول إنّ هذه التهم قد تكون صحيحةً ولكن لا صلة لها بالموضوع. وبالفعل فإن عظمة الكتاب تنبع من شخصية هودجسون الخاصة وهوسه الشديد باستخدام المصطلحات الفنية وافتراضاته المسبقة، وإصراره على النظر إلى الحضارة الإسلامية في إطار تاريخ العالم، وضميره الأخلاقي كأحد أبناء طائفة الكويكرز. أما ما تبقى من الكتاب فهو عبارةٌ عن مونوغرافيات علمية. إنّ الكثير من روحية هودجسون يُذكر بنفاد صبره إزاء ما هو قليل الجودة والذي طبع، إلى حدٍّ كبير، كتابات مارك بلوخ ولوسيان لوفيفر مؤسسي مدرسة «الحوليات»[2]. وربما ليس كثيراً أن نأمل في أن جيلاً جديداً من العلماء الذين استلهموا هودجسون سيسيرون في الدرب الذي شقه.

إن «مغامرة الإسلام» هو في آنٍ معاً تحليلٌ علميٌّ أصيلٌ وكتاب مدرسي للطلاب في مرحلتهم الجامعية الأولى، من بين الذين يتابعون دروساً عن الحضارة الإسلامية. وسيكون عليّ في نهاية هذه المحاولة أن أذكر المزيد في شأن الصعوبات المتعلقة بقراءته. وأودُّ أن أشدد ها هنا، على أن العمل هو أولاً كتاب مدرسي هدفه السعي إلى إدراك الإنجاز الإنساني للحضارة الإسلامية بمفاهيمها الداخلية. وهو في مجمله يهدف، من طريق تتبع تاريخ الحضارة الإسلامية، إلى اطلاع القارىء على طبيعة الحضارة. وهو يبحث الحضارة الإسلامية على أساس أنها جزء من التراث البشري ويسعى إلى إظهار

(1) الحواشي التي وضعها هودجسون من الأشياء المبهجة في المؤلف لذلك لا يجب إغفالها. فهي توفر جميعاً تحديداً منهجياً وتشكل لائحة ثرية بمواضيع سوف يتم بحثها في المستقبل.

(2) أفكر خصوصاً في كتاب لوسيان لوفيفر «معارك للتاريخ» (باريس، 1953) الذي نُشرت أجزاءُ منه بالإنكليزية في «صنف جديد من التاريخ» (نيويورك، 1973). ويختلف جهد هودجسون عن جهود مؤرخي «الحوليات» بالطبع، من حيث تركيزه على دراسة الحضارات فيما يركّز أولئك على التاريخ الاجتماعي والاقتصادي.

أهميتها في تاريخ العالم. وعلى الأخص فإن هودجسون، عبر دراسة المجتمعات والثقافات التي وفّرت الإطار للأعمال التي قام بها المسلمون، يرمي إلى تفسير سبب تصرفهم على النحو الذي قاموا به.

II. الإسلام في مرآة مارشال ج. س. هودجسون

كان مارشال هودجسون، في جميع المعايير، شخصاً غير عادي. وحتى في الجو البوهيمي الذي طبع جامعة شيكاغو أواخر الخمسينات برز بمزاجه المتّسم بالزهد واختياره أن يكون نباتياً، وفي معتقداته السياسية اليسارية.

وقد جعل منه هوسه البالغ الحساسية بالتفاصيل وطموحه المتسم بالغلو وعدم قدرته على تحمل الأغبياء، زميلاً صعباً، ويشعر المرء في أوصافٍ كتلك التي أطلقها عليه سول بللو،[1] من دون رفق، أنه كان شخصاً مميّزاً أخاذاً لا يُحتمل غالباً ولكنه لامعٌ دائماً. ولا ريب أن لشخصيته أثراً كبيراً في كونه لم يترك سوى القليل من الأتباع، ولم يجد مدرسةً يقوم فيها بعمل، وقد ترك موته في العام 1968، عن 47 عاماً، عمله في: «مغامرة الإسلام» (الذي كان يعمل على تأليفه لمدة تزيد على عقدٍ من الزمن) غير مكتمل بنسبة الثلثين. وفي النهاية أصبح كتاب «مغامرة الإسلام» مغامرته هو بقدر ما هي مغامرة ذلك الدين. وهو مدين كثيراً لروبن سميث الذي كان لسنواتٍ عدة أوثق معاونيه والذي دفع بمخطوطة الكتاب إلى الطبع[2].

إن «مغامرة الإسلام» هو نتاج زمانٍ خاص ومكان خاص بقدر ما هو نتاج رجل مهم. وصفحاته مغمورة بجو جامعة شيكاغو أواخر الخمسينات وأوائل الستينات في خلال المرحلة الأخيرة من تجربة هيتشينز المتميزة. وبصورة خاصة يدينُ الكتابُ

---

(1) صول بللو «الذهاب إلى القدس والعودة منها: رواية شخصية» (نيويورك: مكميلان، 1976) الصفحات 105 ـ 109.

(2) أنظر مقدّمة سميث التي يصف فيها حالة المخطوطة عند وفاة هودجسون، وطبيعة المساعدة التي قدّمها لنشرها. وبصورة عامة كان سميث كثير الاهتمام بتحاشي «أية تغييرات تتجاوز الأسلوب. والنسخة المنشورة الكتاب هي كما تركها هودجسون، إلى حد كبير».

بالكثير إلى أُصوله كنصٍّ للدراسة التي أُعدت للطلاب غير المتخرجين، عن الحضارة الإسلامية، إذ هو مجموعة دروس ومحاضرات كان يقدمها مارشال هودجسون عند بدئه في التدريس العام 1958. وقد صدر الكتاب في بضع طبعات أولية مصحوباً بثلاثة مجلدات من «مدخل إلى الحضارة الإسلامية» الذي هو مجموعة مختارة من القراءات في إسلاميات كلاسيكية في ترجمة إنكليزية[1]. وكانت دراسة الحضارات العالمية من خلال الكتابات الكلاسيكية تشكل جزءًا مهماً من برنامج الطلبة غير المتخرجين في جامعة شيكاغو. وقد اقتصر البرنامج أساساً على دراسة الحضارة الغربية لكنه وُسّع أواخر الخمسينات وأصبح يشمل دراسات عن حضارات الهند والصين والإسلام. وكان لا بد أن تتأثر مقاربة هودجسون الإسلامية إلى حد بعيد، باتجاه «الكتب العظيمة» المدرجة في برنامج الجامعة. كما أنه تأثر بمفهوم الحضارة الذي صاغه روبرت ردفيلد وملتون سنجر، والذي أنشأ إطار عمل لتتابع مجموعة الدروس والمحاضرات. ويدين الكتاب أيضاً، بطرق أخرى، كثيراً لعضوية هودجسون في لجنة الفكر الاجتماعي التي شكلت في الخمسينات وأوائل الستينات برنامج تخرج ذا مدى واسع وانتقائي (كان هودجسون عند وفاته رئيساً للجنة). وهنا يبدو أن تأثير جون نف ومرسيا ألياد كان الأكثر أهمية، مثلما كان تأثير أدوارد شيلز، ويكشف الكتاب أيضاً عن تأثير زملاء هودجسون في الدراسات الإسلامية: غوستان فون غرينباوم (الذي أهداه إليه وإلى جون نف)، ومحسن مهدي وروبرت ماك أدامس وولفرد مادلونغ وكليفورد غيرتز ولويد مالرز وبالطبع روبن سميث. وأخيراً ينبغي الإشارة إلى وليم ماكنيل الذي لعب مؤلفه «صعود الغرب» [2] دوراً ذا شأن، كنموذج وكمصدر لإبراز هودجسون لإطار تاريخ العالم من طريق المغايرة. ويُذكّر مجرد إيراد الأسماء

---

(1) كان قد عاون في إعداد «تاريخ الحضارة الإسلامية» الذي نشر في 1958 في طبعة أوفست، وقد مهد ذلك الطريق الأول لصيغةٍ أُولى من «مغامرة الإسلام» (في مجلدين، العام 1960 بالأوفست كذلك، وهي معدة لطلبة جامعة شيكاغو).

(2) وليم ماكنيل: «صعود الغرب: تاريخ المجتمع البشري» (شيكاغو: مطبوعات جامعة شيكاغو، 1964).

المرء بكم كانت البيئة الفكرية مهمةً في تلك الأيام. وكما قال ألبرت حوراني فمن الصعب التصور أن «مغامرة الإسلام» كان يمكن أن يُكتب في أي مكان آخر[1].

ولقد ذهبت إلى القول إنني أَعتبر كتاب «مغامرة الإسلام» مغامرةً للإسلام بقدر ما هي مغامرةٌ لهودجسون نفسه. وأن عمله، إلى حد غير عادي، قد صيغ واغتنى بالمعلومات من طريق المعتقدات الشخصية والاهتمامات الجمالية للمؤلف. ولكن بأية طرق نشأت تلك الحالة؟ إن إحدى طرق مقاربة هذا الموضوع تدين لشخصين كانا بمثابة محك لفكر هودجسون: للويس ماسينيون وجون ولمان. ذلك أن روحيهما تغمر فعلياً كل صفحة من مؤلفه. ويمكن، عند الأخذ في الاعتبار هذين الرجلين وما عنياه لمارشال هودجسون، أن نستنتج السمات الرئيسية لعمله.

ويظهر جانب لافت للنظر في «مغامرة الإسلام» عبر التقمص العاطفي والاحترام اللذين يكنهما للإسلام. وهذه السمات يمكن أن تميّز الكتاب عن معظم الدراسات «الأكثر موضوعية». فلقد جهد هودجسون «أن يخلع نعليه قبل أن يدخل إلى الجامع»، (كما قال محمود أيوب) وأن يشجّع قارئه على الدخول كلياً إلى روح الحضارة. والتعويذة هنا هي من عمل لويس ماسينيون (خصوصاً مقالات مثل «سلمان باك والبشائر الروحية في الإسلام الإيراني»)[2] إضافةً إلى جهود هذا الأخير الرامية إلى فهم الإسلام من داخله. وقد اقتبس هودجسون عن ماسينيون خاصية «التعاطف والتفهم» النفسي الاجتماعي. وكان المؤلف يعمل دائماً «كي لا يرضى بالكفّ عن التساؤل: ولكن لماذا»؟ حتى وصل بفهمه إلى النقطة التي أدرك فيها فوراً ماذا يعني وضع ما ، كالفارق الدقيق في المعلومات التي اعتمد عليها، وأيضاً، نظراً لمجموعة من الافتراضات المسبقة والظروف، حينما شعر أنه نفسه يقوم بالشيء ذاته[3].

---

(1) أنظر عرضه لـ «مغامرة الإسلام» في JNES 37, I (1978) 53-62. (وهو منشورٌ في هذا العدد من المجلة بعد هذا المقال).

(2) لويس ماسنيون «سلمان باك والبشائر الروحية للإسلام الإيراني» جمعية الدراسات الإيرانية 7 (2934).

(3) «مغامرة الإسلام» I، 379، 6.

وأخيراً فإن هودجسون يتجه نحو ولهلم دلتاي وكارل يونغ كي يبرر تطبيقه لمبدأ «التفهم». وفي حين أن هذه الطريقة مع ماسينيون غالباً ما كانت تُفضي إلى صوفية ضبابية، فإن هودجسون حوّلها إلى جهد موجه نحو الرؤية التاريخية.

إن جون وولمان الأميركي من طائفة الكويكرز، بالقرن الثامن عشر، هو المرشد الرئيسي الآخر لفهم مقاصد هودجسون. وولمان، الذي تندر معرفته اليوم خارج «جماعة الأصدقاء»، كان في زمنه داعية سلام ومعارضاً للرق ومنتقداً للقيم المركنتيلية لبانسلفانيا الاستعمارية. وقد أسهمت «يومياته» في إحداث تأثير بين جماعة الكويكرز[1]. ويبدأ مؤلف هودجسون بكلمة لوولمان تقول: «إن النظر إلى الجنس البشري باعتباره غير مؤلَّفٍ من إخوة لنا، والاعتقاد بأن الفضل شيء خاص بأمة واحدة واستثناء الآخرين؛ كل ذلك ينطوي صراحةً على ظلامية الإدراك». وواضح أن هذا القول هو بمثابة حكم ضمني على اعتداد العلماء الغربيين بأنفسهم حينما كتبوا ما كتبوا عن الإسلام. وانطلاقاً من شعار يستند إلى النُبْل، سار هودجسون قُدُماً في محاربة الأخطاء والافتراضات المسبقة التي تضمنتها دراسات سابقة. وثمة غاية رئيسية في «مغامرة الإسلام»، تهدف إلى إبراز إمكانيات نوع جديد من التاريخ الإسلامي، نوع يعي ذاته بصورة منهجية ويسترشد بإطار ملائم من تاريخ العالم. ويشرح هودجسون حالته هذه مطولاً في النص وفي حواشٍ عديدة منتشرة في مؤلفه. ولهذا السبب يبدأ الكتاب بجزء منهجي مطول بعنوان «مدخل إلى دراسة الحضارة الإسلامية». وفي هذا المنهج الدراسي المليء بالأخطاء نجد هودجسون في أفضل حالاته من حيث استخدام الجدل والخبرة التعليمية. وهو يُخضع المفاهيم الأساسية والافتراضات المعرفية للاستشراق والدراسات المتعلقة بالحضارة لبحث بالغ الصراحة. ولا يستثنى أي شيء حتى خريطة الإسقاط الشهيرة (طريقة في رسم الخرائط تمثل فيها الجهات والأماكن بخطوط مستقيمة لا بخطوط منحنية) والتي يصفها هودجسون بأنها «خريطة جيم ـ كراو» التي شوَّهت بصورة كبيرة انطباعنا عن العالم. وبتعبير أكثر

(1) جون وولمان، اليوميات وكتابات أخرى (نيويورك ولندن، 1952).

شمولاً فإن إيراد أقوال وولمان يؤدي إلى تركيز الاهتمام على معتقدات هودجسون الكويكرية. وبالمعايير الكبيرة والصغيرة على السواء فإن «مغامرة الإسلام» مطبوع بطابع ضمير هودجسون الكويكري.

ومن الأهمية بمكانٍ بالنسبة إلى هودجسون «أن الإحساس الفردي المركّز على نقطةٍ ما في الضمير هو أحد الجذور الأساسية للتاريخ». وثمة موضوع رئيسي في المجلدات الثلاث يتناول قدرة الرسالة القرآنية على إقناع الناس، من ذوي الوعي بصورة مستمرة، بمواجهة معضلات عصرهم في استجابة لتحديات مُثُلِهِ العليا. وهكذا فإن العمل يتم في إطار سلسلة من التأملات في أساليب ممارسة التقوى التي طبعت حياة مسلمين أعلام، من السلف أمثال: الحسن البصري وأحمد بن حنبل وأبي حامد الغزالي وجلال الدين الرومي والسلطان أكبر، ومن المحدثين: محمد إقبال ومحمد عبده. وما يهم هودجسون في هؤلاء الرجال الجهد الذي بذلوه لصياغة مفاهيم جديدة لفعل الإسلام في عصرهم. وفي مقاربته هذه للتاريخ الإسلامي، يبدو كأن هودجسون قد أعاد كتابة القاموس البيليوغرافي الإسلامي تحت تأثير مبادئ الكويكرز. ويشكل ذلك خروجاً كبيراً على الطريقة التقليدية السياسية/ السلالية التي يظهر فيها الأبطال على أنهم الجنرالات ورجالات الدولة وبناة الامبراطوريات الكبار. وهي تشكل أيضاً أكثر الوسائل فعالية لتشجيع القارئ على التخلي مؤقتاً عن عدم إيمانه والدخول إلى العالم العقلي للمسلمين.

وتظهر مبادئ هودجسون الكويكرية بطرق أخرى أيضاً، إحداها رد فعله على دعوى مُشينة اعتبرت أن انتشار الإسلام تم بحدِّ السيف. لكنه مع كونه داعية سلام فإنه يستشيط غضباً عندما يتأمل في أساليب الإرهاب التي اعتمدها المغول في تقدمهم في البلدان الإسلامية. وهو يعرض، بطريقة آخاذة، تكاد تكون مَرَضية الجماجم البشرية التي عَرَضَها المغول لإظهار أن المقاومة تعتبر حماقة. وموقفه من حكم الخلافة المطلق يشوبه شك دائم في الوضع الذي انطوى عليه كونه كويكرياً (مع أن ذلك قد يمثل أيضاً تأثير ليو شتراوس الذي كان زميلاً له في شيكاغو). وربما لهذا السبب يفضّل هودجسون النظام السياسي

العالمي المرن الذي ساد ما بين القرنين العاشر والثالث عشر، والذي يقول عنه إنه تميز ببنية اجتماعية منفتحة نسبياً وبحرية فردية نسبية أيضاً.

ويبدو موقف هودجسون الأخلاقي جلياً على نحو بالغ في خاتمة المؤلف التي تحمل عنوان «التراث الإسلامي والضمير المعاصر» وهو يكشف فيها عن إيمانه بالوحدة الأخلاقية للجنس البشري في العصر الحديث، ويتساءل عن أي معنى يمكن أن يكون للتراث الإسلامي في نفوس الكائنات الحية المعاصرة. كما أنه يقدم عدداً من الأجوبة: أحدها أننا جميعاً (بما في ذلك الغرب)، في القارب نفسه، نتيجة لتزعزع كل تراث أخلاقي في العالم المعاصر. وهكذا فإن دراسة مصير التراث الإسلامي يمكن أن تعلمنا مصيرنا نحن وتصبح جزءًا من الإرث المشترك للجنس البشري. على أنه يتبدّى لنا، بصورة أكثر وضوحاً أن هودجسون يستثير الكويكرز عندما يأمل في أن المجتمع الإسلامي، كمكان يستطيع فيه أفراد معينون أن يعبّروا عن الشهادة في إيمانهم ويشاركون في تحديد مسار البشرية ككل. وعبر عملية روحية مرهفة يغدو تاريخ الحضارة الإسلامية، على يدي هودجسون، مشابهاً للمثل العليا التي انطوى عليها تاريخ «جمعية الأصدقاء».

III. تاريخ الإسلام باعتباره تاريخاً عالمياً

يبدو الانطباع الأول الذي يتكون لدى المرء عن «مغامرة الإسلام» أنه كتاب يغمر النفس. فهو بمثابة الرسم على قطعة قماش ضخمة، ومسكونٌ بكثافةٍ بالوجوه التاريخية المستمدة من عصور ومناخات عديدة، وثري جداً بالأفكار الموثّقة لأنه بُني في إطار واضح من تاريخ العالم، وعلى نظرية دراسات حضارية. وهذا الجزء يصف محاولة هودجسون أن يضع التاريخ الإسلامي في سياق تاريخ العالم، وهو تمهيد أولي ضروري يستلزمه بحث متعمق للافتراضات المسبقة المنهجية التي انطوى عليها الاستشراق. ويتناول الجزء التالي نظرية هودجسون في الدراسات المتعلقة بالحضارة.

ولم يكن مارشال هودجسون شخصاً ذا ضمير إنساني وفضول انتقائي واسع المدى فحسب، بل كان أيضاً مفكراً منهجياً يفرح عندما يبحث عن أنماط في تاريخ

العالم. وقد اقتنع هودجسون، قبل زمن طويل من المأزق الحالي الذي يمر به تقليد الاستشراق، والذي أصبح ظاهراً على نحو ساطع، بالحاجة إلى إعادة توجيه جذرية، لمواقفنا التاريخية والجغرافية إزاء بقية العالم. وفي رأيي أن جهد كتابة تاريخ للحضارة الإسلامية يسترشد بالحقائق المتعددة التي تنبع من محاولةٍ كهذه، يُعتبر أهمَّ إنجاز قام به هودجسون. وقد يخالفه أحدهم في رؤيته لجوانب معينة من الحضارة التي يدعوها إسلامية. لكنه مع ذلك أنجز عملاً فذاً ذا مدلول كبير بتمكينه إيانا، للمرة الأولى، من أن نرى تلك الحضارة برمتها وشمولها وهي تظهر للعيان عبر الزمن وبعلاقاتها مع جيرانها.

ومن الأهمية بمكان لفهم «مغامرة الإسلام» الاعتراف بأنه يستند إلى إطار واضح من تاريخ العالم، وبأن مؤلفه كان غارقاً بعمق في الأعمال الكلاسيكية للحضارة الإسلامية وفي كونه مؤرخاً للعالم، في آنٍ معاً. وقد ترك هودجسون، عند وفاته، بضع مئات من الصفحات من تاريخ غير مكتمل للعالم. فكيف كان ذلك العمل سيبدو لو أنه اكتمل؟ لا نستطيع أن نحكم. لكن خطوطه العامة واضحة من عمله السابق. ومن بين الأعمال الأولى التي نشرها هودجسون مقال ظهر في «جورنال أوف وورلد هستوري» في العام 1954 وعنوانه «تاريخ نصف الكرة ومقاربة تاريخ العالم»[1]. فهنا يمكن أن نجد في موجز تخطيطي إلى حد كبير ومتّسم بالتبصر، المواضيع الرئيسية التي ستكون الأعمال اللاحقة مملوءةً بها بتفاصيل أكبر[2]. ويذهب هودجسون في هذا المقال إلى القول إن تمهيداً ضرورياً لإطار جديد من تاريخ العالم يكمن في نقد منهجي للافتراضات المسبقة الأساسية في التاريخ الغربي. وليس ممكناً القيام بهذه المهمة إلا من طريق إعادة توجيه جذرية لمواقفنا الجغرافية

---

(1) مارشال هودجسون «تاريخ نصف الكرة ومقاربة لتاريخ العالم»، جورنال أوف وورلد هيستوري، I (1954) 715 ـ 732.

(2) أنظر أيضاً هودجسون «العلاقات المتبادلة للمجتمعات في التاريخ»، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ 5 (1963) 247 ـ 50؛ و «التحول الغربي الكبير»، شيكاغو توداي (1967)، 40 ـ 50؛ و «التحول الغربي الكبير»، شيكاغو توداي (1967)، 40 ـ 50.

إزاء العالم. لذلك فإن جزءًا كبيراً من طاقات هودجسون يتركز، في هذا المقال، على منهجية تاريخ العالم. وهو لا يمضي قدماً في تقديم إطاره الخاص إلا بعد أن يتم هذا الأمر.

ويركّز نقد هودجسون للتقليد الغربي لتاريخ العالم على مسائل مثل مشكلة الرسم الموشوري. ففي منظور تاريخ العالم فإنّ أوروبا هي المنطقة الطَرَفية للقطاع الأفرو ـ أورأسيوي الذي تقوم فيه الحياة الزراعية المدينية. وهي لم تبرز على مسرح العالم حتى 1800م، ومشكلة استخدام المصطلحات الفنية (كاستخدام تعابير مثل «الشرق» و «آسيا» في مواجهة «الغرب» و «الغرب» للإشارة إلى بقية المجتمع البشري المتعلم، والعنصرية اللاواعية كخريطة «الإسقاط المركاتوري» (مع انحراف نصف الكرة الجنوبي). وتوفر الحجج التي قدّمها هودجسون في مقاله هذا أساساً لكل الانتقادات التي وجّهها إلى التقليد الاستشراقي في «مدخل إلى دراسة الحضارة الإسلامية» الي يفتتح بها المجلد الأول من «مغامرة الإسلام». ومن شأن استطراد مقتضب للنظر في هذه الانتقادات أن يوضح الطبيعة الجذرية لمفهوم هودجسون لمهمته.

إنّ هجوم هودجسون على تقليد الاستشراق لدى الغربيين المؤرخين جديرٌ بالملاحظة لأسباب عدة. **أولها** أنه يأتي من شخص كان تدريبه، وبطرق عديدة، الصورة المهنية التي كوّنها عن نفسه من سمات شخصية مستشرق. ومن بين الأجزاء الأكثر نجاحاً في «مغامرة الإسلام» تلك التي يدقّق فيها هودجسون في نص ويرشد القارىء إلى فهم أكثر غنىً واكتمالاً للوقع الذي كان يمكن أن يحدث فيه في زمانه ومكانه. على أنّ هودجسون كان مستاءً إلى حد كبير من نتائج مقاربته الفيلولوجية (متعلقة بفقه اللغة) للحضارات. فلقد كان يبحث عن رؤيةٍ أشد تعقيداً. رؤية غير تلك التي تتوافر لشخصٍ يكون أسير نص ضيق، بل تكون أكثر انفتاحاً لتفاعل الثقافات عبر الحواجز اللغوية. وهو كان ضد الافتراضات التي توفرها نظرية المعرفة والتي تمد بالمعلومات تقليد الاستشراق. وأخيراً فلقد كان يُصرّ على أن تكون مناقشة الثقافة الإسلامية متجذرة بأمان في إطار تاريخي محدد. لذا فإن انتقاد هودجسون للاستشراقِ هو واحد يأتي، بمعنى ما، من داخل

التقليد. لكن يبدو أيضاً بوضوح أنه انتقاد يستند إلى مفهوم مختلف جذرياً لطبيعة مهمة المؤرخ.

لقد برزت أكثر الانتقادات حداثةً للاستشراق في إطار النضال المعادي للاستعمار[1]. ولما كان الاستشراق قد استخدم كغطاء وتبرير لسيطرة الغرب، فقد كان ذلك محتماً ولا ريب بل (بالرغم من بعض المبالغات) ومبرراً. وفي أية حال بينما كان هودجسون غير مبالٍ بالاستخدامات السياسية التي سُخّر لها الاستشراق، فإنّه يضع المشكلة في مستوى مناقشة أكثر شمولاً[2]. وهكذا فهو يميز بين خمسة إطارات عمل مال طلبة الدراسات الإسلامية إلى جعلها مؤثرة: المسيحية واليهودية والإسلام والماركسية. وما يدعوه «الضريبة»، وكل واحدة منها بسماتها الخاصة وفرضياتها المعرفية وأنماط التحريفيات المكمّلة. غير أن هودجسون يشير إلى أن غياب أي التزام واضح بأحد هذه التقاليد، لا يوفر تأكيداً للموضوعية. وهو يقول، وبالفعل فإنه ببساطة، قد يخفي التزاماً لم يتم تحليله، بوجهات نظر متحيزة. كذلك «فإنه لا يضمن توافر نفاذ البصيرة كون المرء مسلماً ولا عدم التحيز كونه غير مسلم»[3]. ولا يمكن بلوغ درجةٍ من الموضوعية إلاّ من خلال إدراك ذاتي مستمر للمنهجية ومن خلال الاعتراف بما يفرّق بين «التقليد السائد» عند المرء وتقليد الإسلام. وفي جهدهم لكتابة التاريخ من زاوية رؤية عالمية، ما كان المسيحيون أو الغربيون وحدهم مذنبين في التحيّزات الناشئة عن توجهاتهم النهائية، فالماركسيون

---

(1) من بين الانتقادات أنظر ا.ل. طيباوي «المستشرقون الناطقون بالإنكليزية. نقد لمقاربتهم الإسلام والقومية العربية»، العالم الإسلامي 53، 3 ـ 4 (1963)، 185 ـ 204، 298 ـ 313؛ أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»، ديوجين 24 (1963)، 109 ـ 42؛ عبد الله العروي «الإيدولوجية العربية المعاصرة (باريس 1967) و «أزمة المتقضي العرب: تقليدية أم تاريخية؟» (باريس 1974). أنظر ألبرت حوراني «الإسلام وفلاسفة التاريخ»، دراسات الشرق الأوسط 4 (1967) 206 ـ 268، وإدوارد سعيد «الاستشراق» (نيويورك) أتينوم 1978.

(2) «مغامرة الإسلام» I الصفحات 36 ـ 30.

(3) المصدر نفسه، ص 27.

والوطنيون على مختلف مشاربهم مذنبون أيضاً. وانتقاد هودجسون للاستشراق وارد في مجموعة مختلفة من المقدمات، وهو يتعاطف أيضاً مع الكثير من المواقف الشاجبة التي يتخذها الذين يهاجمون ذلك الاستشراق، وسأعود إلى انتقادات هودجسون لتقليد الاستشراق في الجزء الذي يلي.

ما هو إطار عمل من يريد كتابة تاريخ للعالم من وجهة نظر هودجسون؟ إنه يقول إنّ تاريخاً للعالم يكون أكثر ملاءمة يتعين أن يبدأ بالافتراض بأن تاريخ الاجتماع البشري المتحضر يجب أن يكون تاريخ آسيا والأجزاء البعيدة وبأنه ليس لأوروبا أي دور مميز في تاريخٍ كهذا.

وهنا نلمس لب النزاع بين هودجسون وكتّاب مثل وليم ماكنيل الذي يعتبر أن كتابه «صعود الغرب» قد حقّق تقدّماً رئيسياً مقارنةً بالمحاولات السابقة لكتابة تاريخ العالم، ولكنه كتاب مشوب بالنواقص في مفهومه الأساسي؛ ذلك أن تاريخاً للعالم يستحق هذا الاسم يجب أن يركّز على تطورات إقليمية ذات اعتماد متبادل، وأن يستند إلى أساس متسع يشمل نصف الكرة. ومما تقتضيه هذه المقاربة التوكيد على المجتمعات (خصوصاً المناطق الرئيسية الأربع التي نشأت فيها الحضارة وتطورت) على حساب أقوام آسيا الوسطى وسكان مرتفعات بورما. وما سحر هودجسون كان إمكانية رواية قصة البشرية ككل، ولكن هذه المرة من زاوية رؤية لتاريخ شامل وليس من خلال رؤية غربية مشوّهة تبرر ذاتها. فتاريخ هودجسون هو ذلك الذي يُعنى خصوصاً بهذه الظواهر التي تعبر حدود المناطق؛ انتشار الفن الهيلليني، ونشوء الرياضيات، وانتشار الأشكال التوحيدية الهندية، وإقامة الامبراطورية المغولية.

وقد رأى هودجسون أنه من الأساسي أن يكون الحصول الدائم على تقنيات جديدة (ثقافية وغيرها) والاكتشافات التي تمت في أنحاء العالم كافة قد أحدثت تغييرات في إمكانيات التطور المستقبلية في كل مكان، وليس انتشار أسلحة البارود سوى مثال دراماتيكي عن تأثير هذا المبدأ. وفي توكيده على الترابط المتبادل بين الحضارات والتطور الذي رافق الإرث المشترك للتقنيات البشرية والمصادر الثقافية، تبدو قناعات هودجسون كأحد الكويكريين بجلاء: كلّ الناس إخوة، وفي عين

التاريخ فإنّ الإسلام ينبغي اعتباره تجربة بين تجارب أخرى.

ويلجأ هودجسون إلى عدد من الفترات المختلفة في التاريخ في عرضه له. إحداها انقسام مزدوج بين العصر الزراعي (حتى 1800 بعد المسيح) وبين الأزمنة الحديثة التي توفر إطاراً لبحثه «التحول الغربي الكبير». على أنه من زاوية رؤية تاريخ الحضارات يستخدم تقسيماً للفترات التاريخية مؤلفاً من أربعة أقسام: (1) الحضارات الأولى (حتى 800 ق.م). (2) العصر المحوري (800 إلى 200 ق.م). (3) العصر ما بعد المحوري (200 ق.م إلى 1800 م). و(4) العصر الحديث (منذ 1800 م). ويشير تعبير «العصر المحوري» الذي اقتبسه هودجسون عن كارل ياسبرز إلى الفترة العظيمة للتفتح الثقافي الذي أنشأ الحضارات الصينية والهندية والمتوسطية والإيرانية ـ السامية. وتبرز الحضارة الإسلامية في فترة ما بعد العصر المحوري للحياة المدينية الزراعية. ومع ظهور الحضارة الإسلامية، من النيل إلى جيحون، والتي كانت حتى ذلك الحين مقسّمة إلى معسكرين متحاربين، أعادت تلك الحضارة تأكيد مرتبتها الأولية في المسكونة. وفيما كانت القرون السابقة قد شهدت التطور التدريجي للاتجاه نحو الجماعة الدينية داخل المنطقة، مع لغات أدبية منفصلة تحمل جوانب متباينة من تقليد ثقافي مشترك، جاء بروز الإسلام ليقلب هذا الاتجاه، وليشهد تفتح حضارة كوزموبولينيه حملتها اللغة الأولى ثم بضع لغات إسلامية. وبالنسبة إلى التعابير المتعلقة بتاريخ العالم، شكّلت الحضارة الإسلامية محاولةً لإقامة حضارة شاملة على أساس يضم نصف الكرة كلّه ومعظم أنحاء المسكونة. وقد مرّت المغامرة الإسلامية بسلسلةٍ من التحوّلات على مر الزمن. وحتى بزوغ العصر الحديث كانت التجمعات الإقليمية داخل المسكونة تعيد تأكيد نفسها، وأخذت قوى التوحيد تضعُفُ تدريجياً. وفُتحت الطريق أمام السيطرة الأوروبية، وأعقبها صعود العالم الإسلامي.

ثمّة طريقة محورية في تصور هودجسون للتاريخ تكمن في استخدامه أسلوب «النماذج» لإغناء تحليله بالمعلومات وتوجيهه، ويعطي هذا دراسته للحضارة الإسلامية قوة تحليلية تفتقر إليها جهود أخرى موازية. وإذ يوجّه هودجسون

انتقاداً إلى جوانب من عمل ماكس ڤيبر، فهو تعلم منه. ولكن هودجسون اعتمد طريقة ڤيبر وليس ما خلصت إليها من نتائج. فعلى سبيل المثال فإن استخدامه للمفهومين التوأمين للحياة المدينية الزراعية قوض جهوده الرامية إلى شرح ما الذي هيّأ في تلك الحياة الممتدّة للعصر ما قبل الحديث (حتى 1800 م). وكما سنرى قريباً فإن هودجسون اشتقّ سلسلةً من النماذج الصافية التي ربطها بكل مرحلة من مراحل الحضارة الإسلامية، استناداً إلى سماتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ويوفر بناء هذه الأنواع المثالية لـ «مغامرة الإسلام» بنيةً بالغة الغنى والتعقّد (أولئك الذين أساءوا قراءة هودجسون وفهم مقصده واعتبروه كاتباً وصفياً فحسب عليهم الاطلاع على كتاباته مرةً أخرى).

وقد يفيد بحث للأنماط النموذجية التي شرحها هودجسون لتغيير ذلك التقسيم بين التقليد/والحداثة، بين العصر الزراعي والتقنية، لإظهار طريقته. ذلك أن مفهوم القسم الأول من هذا المبدأ المزدوج: العصر الزراعي، يشمل كل التاريخ البشري منذ صعود الحضارة حتى 1800. ويتم شرحه في مستهل المجلد الأول بتفصيل بالغ. ويقول هودجسون إن حضارات ما قبل العصر الحديث كانت تستند أساساً إلى قدرتها على إيجاد مداخيل جديدة من نوع ما، بالإضافة إلى مصادر ثروة أخرى تلعب دوراً ثانوياً. وهكذا فإن الفائض المتأتي عن الاقتصاد الزراعي كان محدوداً بإمكانيات الاقتصاد الزراعي. فلا التجارة ولا الإنتاج الصناعي (الأقل رعوية) يمكن أن يوفرا دخلاً كافياً يحل محلَّ الاعتماد الأولي للطبقات المميز على الزراعة. ولمّا كان التعليم حكراً، عملياً، على المميزين، فإنّ الإنتاج الثقافي لمجتمعٍ ما كان بدوره يعتمد على العائدات المتأتية عن الزراعة. وكان يمكن لاستثمار كبير لهذا الفائض المحدود في ظروف مؤاتية أن يؤدي إلى تفتح ثقافي. لكنّ كلَّ تفتّح كهذا كان محدوداً في مُدّته ومداه. فإنّ ظروفاً أقلّ مؤاتاةً كانت ستؤكد نفسها من جديد. وكانت الحضارة ستبرز مرة أُخرى بالمقاييس الزراعية الطبيعية (هذا السقف كان سيحدد مصير التفتح السياسي والاقتصادي). ومن طريق هذا التحليل يذهب هودجسون إلى القول بأنّ الاختراقات الكبيرة، من النوع الذي أدّى إلى ولادة العصرنة، كانت مستحيلة وسط الأوضاع الزراعية. أي أنه فيما

كان يمكن للتجديد والتغيير أن يوجدا، وقد وجدا بالفعل في العصر الزراعي. فإنّ أيّاً من هذه التغييرات كان يمكن أن يحدث إلى الحدّ الذي يبدأ بتحويل طبيعة العلاقة بين الإنسان والبيئة.

إن صعود الغرب، أو ما يدعوه هودجسون «التحوّل الغربي الكبير» يُظهر تناقضاً حاداً مع العصر الزراعي وبالتالي مع مصير التاريخ البشري[1]. وابتداءً من العام 1600 بعد المسيح، مرّ المجتمع الغربي بسلسلةٍ من التغيرات ترابطت وتراكم بعضها فوق البعض الآخر بطرق بدلت بسرعة نطاق العمل التاريخي من طريق تحرير التغيير الثقافي من قاعدته الزراعية. وحتى اليوم فإن الصعود في مستوى القوة الاجتماعية، داخل المجتمع التاريخي الأفرو ـ أورأسيوي، حدث على أساس التكافؤ وقد تمّ تبيّن أيّة تطورات أساسية فعلية، تدريجياً، في كل مكان خلال مدة أربعة أو خمسة قرون. وهكذا فقد كان تفوق العرب على البرتغاليين في القرنين الثامن والتاسع وتفوق البرتغاليين على العرب في القرن السادس عشر بمثابة تطورات سريعة الزوال نسبياً. سرعان ما توازنت على مر الأيام من طريق عمليات تعديل مناسبة. وقد قضى التحول الغربي على الافتراضات التاريخية المسبقة إذ تمكّنت عمليات انتشار تدريجية في الإبقاء على التكافؤ بين المناطق الأفرو ـ أورأسيوية في المسكونة. وخضع المجتمع الغربي لمجموعةٍ من التغيرات التي يعتمد بعضها على البعض الآخر في قطاعات رئيسية حيث فرضت آثارٌ فاصلةٌ نفسها في كل مكان منذ البداية، في صورة متزايدة باطراد لم تستمر طويلاً. وقد تم تقويض أسس الحياة الزراعية تدريجياً، وإن كانت طرق الحياة القديمة، على الأقل، بدت وكأنها لم تتغير. ومنذ ذلك الحين اكتسبت، حتى الأعمال الروتينية، معنى جديداً. فلقد ولد عصر تاريخي جديد، عصر التقنية.

وما هو ملحوظٌ ومهمّ في بحث هودجسون ليس مناقشته وتحليله الشامل لعملية استتباب الحداثة بحدّ ذاتها (ما يُسمّى التفاوتيّة) أو اللاتكافؤ؛ بل عرضه

---

(1) المصدر نفسه، III، 176 ـ 200 وكذلك «التحول الغربي الكبير».

لتلك العملية في سياقٍ تاريخيٍّ عالميٍّ شامل. وقد تأتّت عن ذلك بضع نتائج مهمة. إحداها أنه في إدراجه التحوّل الغربي في تاريخ الحياة المدينية في أنحاء نصف الكرة الشرقي، أدرج ارتباطه بكل ما كان قد حدث قبلاً: «فمن دون التاريخ التراكمي للمناطق الأفرو ـ أوراسيوية، التي كان الغرب جزءًا لا يتجزّأ منها، ما كان حدوث التحول الغربي ممكناً»[1]. وقد لعبت مجموعة من الاختراعات التي تمت في مناطق أخرى (من بينها البارود والبوصلة والطباعة) دوراً رئيسياً في الاختراق الغربي. وكذلك كان شأن وجود سوق عالمية كبيرة، أقامها إلى حد كبير التجار المسلمون. وصعود الغرب، عندما ينظر إليه في هذه الطريقة، لا يبدو كأنه التطور المحتوم الذي اعتُقد على نطاق واسع أنه كان، وكذلك الحضارة الغربية التي اعتقد أنها كانت فريدة. لذلك فإنّ الخط الذي يمتد من الإغريق حتى النهضة والثورة الصناعية بدا أخيراً أنه خداع بصري، ونتاج تصوّر انتقائي جداً.

ومن وجهة نظرٍ إلى تاريخ العالم تحظى بالأرجحية، فإنّ التحوّل الغربي هو نتيجة تراكم عمليات تغير ثقافي امتد عبر المسكونة لما يزيد على الألف سنة.

ونتيجةٌ ثانية للنظر إلى الغرب كظاهرة تاريخية عالمية هي أنها مكّنت هودجسون من تناول ما وصفه بـ «فجوة التطور». وإذا كان المفهوم قد أصبح بالياً الآن فإنّ نفاذ البصيرة لا يزال أمراً معاصراً. يقول هودجسون إن التحول الغربي إذ أخذ يشق طريقه «لم يعد يمكن أن يكون متوازياً مع نهوضات أُخرى مستقلة،أو أن يُقتبس بالجملة»[2]، كما لم يعد ممكناً الإفلاتُ منه أيضاً. والمستوى المستقل للقوة الاجتماعية للغرب مكّنه من التدخل في مجتمعات أُخرى بطرقٍ لا حصر لها ومنذ البداية من تحديد شروط العلاقة بتلك المجتمعات. وقد تبدل الأساس الاجتماعي للحياة المتحضرة. وبالنسبة إلى باقي المسكونة: «فما كان ذا معنى وخلاّقاً في النشاط الثقافي كان مرتبطاً ليس

(1) «مغامرة الإسلام»، III، 198.

(2) المصدر نفسه، ص 200.

بمشكلات نخبة مدينية في مجتمع زراعي بل بتلك النخب التي لم تحصل على التكنولوجيا في عالم أصبح خاضعاً للتقنية»[1]. وقد عنى التبدّل في إطار العمل التاريخي أنه بالنسبة للشعوب غير الغربية: «فإنّ القوى نفسها التي أقامت الاقتصادات والثقافات في البلدان المتقدمة حطّمت اقتصاداتها وثقافاتها هي وأصبحت ـ البلدان غير النامية ـ أي تلك التي ليس لديها سوى مستويات استثمار متدنية»[2].

وفي جهوده الرامية إلى اعتبار أنَّ عمليات التحديث كانت منذ البداية على نطاق عالمي، فإنّ عمل هودجسون يوازي عمل الماركسيين الجدد الذين وضعوا نظريات «التَبَعية» مثل أندريه غندر فرانك وسمير أمين وإيمانويل وولرستاين[3]. فهو، شأنهم مهتم بنمط العلاقات بين «قلب» و«أطراف» السوق العالمية. ولديه عدد من الملاحظات المتّسمة بنفاذ البصيرة لتناول مغزى الثورات الصناعية والديمقراطية في المجتمعات غير الغربية. وفيما يبدو فهمه أخيراً للتحول الغربي أكثر تناغماً مع منظِّري التحديث مما هو عليه مع الماركسيين الجدد، من طريق وضع هذا الفهم في إطار تاريخ العالم، يخطو هودجسون خطوةً حاسمةً نحو التخلّي عن مثال التحديث. وهو لو كان عاش لإعادة النظر في الأقسام الأخيرة من «مغامرة الإسلام» لكان من المرجح أن يمضي نحو صياغة نظرية خاصة به أكثر شمولاً. ومهما يكن فإنّه لأمرٌ ذو دلالة أنّ هودجسون لم تساوره أوهامٌ بالنسبة إلى إمكانية حدوث نمط التطور الغربي خارج الغرب.

ما الذي يميز الأزمنة الحديثة عن العصر الزراعي؟ يجيب هودجسون إنه

(1) المصدر نفسه، ص 202.

(2) المصدر نفسه، ص 203.

(3) أندريه غندر فرنك «الرأسمالية والتخلف في أميركا اللاتينية» (نيويورك، 1969)؛ سمير أمين «التطور غير المتكافىء (باريس، 1973)؛ وإيمانويل (وولرشتاين) «النظام الحديث» المجلد I، و «الزراعة الرأسمالية وأصول الاقتصاد الأوروبي في القرن السادس عشر (نيويورك ولندن 1974).

«اعتماد التقنية»، وهو مفهومٌ يحدده تخصص تقني يستند إلى التقدير (وبالتالي تجديدي) تكون بضع خاصيات فيه ذات اعتماد متبادل على نطاق كبير يكفي لتحديد أنماط الاستثناء في قطاعات رئيسية من المجتمع[1]. وقد يغفل المرء في البداية عن ملاحظة تألق هذا المفهوم. لكن في مفهوم التقنية فإن هودجسون يُظهر أنه كان مفكراً اجتماعياً مهماً وإن يكن على نحو غير تقليدي. وتضفي مفاهيم مثل التصنيع والرأسمالية ميزات معينة على بعض جوانب العملية التي حدث بها التحول، لكنها لا تشرح قدرته المذهلة على إدراك تغييرات بعيدة المدى حتى في القطاعات غير الاقتصادية. فهي ليست دقيقةٌ في شكل كافٍ ولا عامة في صورة كاملة. فبالنسبة إلى هودجسون كان جوهر العملية جوهراً ثقافياً: تغير طريقة المرء في النظر إلى العالم استناداً إلى مبادىء حسابية عقلانية. وهنا يحسّ واحدنا بتأثير كتاب ڤيبر «الأخلاق البروتستانتية».

وبالفعل فإنّ مبدأ التقنية قد يُنظر إليه على أنه تفسير مطول لـ «ترشيد» ڤيبر (بالرغم من أنّ هودجسون يرى أن ڤيبر يبالغ في تحديد المدى الذي تغدو معه العقلانية سمةً فريدةً للعصر الحديث). وأخيراً فإنّ التقنية ترتبط ببعض الخصائص الأخلاقية، وأهمها الفعالية الأكبر مدى بكثير والدقة التقنية وبنوع محدد من الأشخاص، الأفراد المستقلون الإنسانيون ذوو الروح التعاوني. وكبناء فكري تذهب التقنية بعيداً نحو إضاءة الجوانب الثقافية للعملية المعقدة التي أتى بواسطتها العصر الحديث إلى الوجود[2].

(1) مغامرة الإسلام، III، 1865.

(2) إن مفهوم التقنية مكيف بما يتفق ومتطلبات التاريخ الثقافي. وهو متطابق إلى حد كبير مع نظرية التحديث الكلاسيكية التي تعود إلى أوائل الستينات والتي اعتمدها هودجسون وبالفعل فإنّ آخِر تعبيرٍ له يكشف الجوانب السياسية والاقتصادية للتحول الغربي. وفي حين أن التحديثية» هي شكل من العملية فإن جهود هودجسون ترمي إلى وضعها في إطار العالم وبتعابير العلاقة بين أوروبا وباقي العالم. ولو كان هودجسون قد عاش كي يكمل إعادة النظر مراجعة «الكتاب السادس» فإن تحوّله نحو نظرية التحديث كان سيبدو أكثر وضوحاً.

لقد اشتهر تاريخ العالم بأنه ملعب للهواة ومليء بالعموميات الوهمية والميتافيزيقا المحدودة الأفق. وإن بناء هودجسون وجهات نظره على أساس حضارة معينة وإدراكه الذاتي المنهجي (الذي لو كان لدى شخص آخر لكان قد أدى إلى حالة قاسية من النمذجة الفكرية) مكّناه من الانطلاق بحيوية غير معتادة لدراسة تاريخ العالم. و «مغامرة الإسلام» بالرغم من كل هناته وعدم تماسكه، يكشف عن المنافع العديدة التي تنشأ من محاولة وضع تاريخ الحضارة الإسلامية في إطار تاريخ العالم. لذا فإنّ أمثولاته تذهب إلى ما وراء حدود الدراسات الإسلامية.

IV. مغامرة الإسلام والدراسات الحضارية

قلة هم العلماء اليوم الذين يحسون بالارتياح للعمل من خلال مفهوم واسع مثل مفهوم «الحضارة». فأيامنا هي أيام دراسة في حقل ضيق من حقول المعرفة يتم اختياره بعناية، وليس تاريخ الكون. على أن المرء عندما يقوّم مساهمة هودجسون في الدراسات الحضارية، عليه أن يتذكر أن دراسة الحضارة كان لها مكان مشرّف في جامعة شيكاغو عندما كان الرجل يكتب «مغامرة الإسلام». وبالرغم من أن هودجسون يناضل بشجاعة لإعادة الاعتبار إلى مفهوم الحضارة، فإنني أرى أن هذا المستوى من تحليله يصعب القبول به إلى النهاية. لكنْ هنا فإنّ العناية الكبيرة التي أَولاها لجعل نفسه مفهوماً تجعل الحوار ممكناً. إذ إنّ مقدّماته المنطقية توفّر له وضعاً متيناً. فما هي مقاربة هودجسون للدراسات الحضارية؟ وكيف يعرب عن فهمه للحضارة الإسلامية؟

إنّ الذين يستخدمون مفهوم الحضارة عليهم أن يتفهموا الانتقادات الشديدة التي وجهت إليه[1]. وثمة صعوبة كبيرة تواجه أولئك الذين استخدموه تكمن في الميل إلى اعتبار الحضارات جواهر سرمدية تحدد مصيرها عند بدء تكوين عناصرها

---

(1) أنظر روبرت ماك، أدامس في «تطور المجتمع المديني» (شيكاغو، 1966) وروث ترنغهام في «مفهوم الحضارة في علم الأركيولوجيا الأوروبي» وجيريمي سابلوف وس. لامبرغ ـ كارلونسكي في «صعود الحضارة وسقوطها» (منكو بارك، 1934).

المكوّنة. وغالباً ما نظر إلى الحضارة الإسلامية بهذه الطريقة. وتكمن صعوبةٌ ثانيةٌ في التمييز بين «الحضارات» و «الثقافات» (فما هو حجم ما تعنيه كلمة «حضارة»؟ هل مدنية دولة؟ هل هو تقليد مدرسي؟ امبراطورية؟). مشكلة ثالثة تكمن في تحديد أين تبدأ حضارة ما في إخلاء مكانها وتبدأ حضارة أخرى (إذا نظرنا بطريقة معينةٍ فإنّ الحضارة المسيحية البيزنطية هي جزء من الحضارة اليونانية. وإذا نظرنا بطريقة أخرى فهي جزءٌ من الحضارة الإسلامية). وآخر انتقاد وجه في هذا الشأن هو الانحراف الثقافي للدراسات المتعلقة بالحضارة. فأية عمليات ربط يجب أن تتم بين مستوى ثقافة النخبة المكتوبة (التي تُعْنَى بها دراسة الحضارات بالضرورة) والإطارات الاجتماعية والاقتصادية المحددة تاريخياً التي ترجع إليها الحضارة من خلال الحدود الإقليمية والطبقية؟ ومن حسنات مقاربة هودجسون أنه يعترف بقدرة هذه الانتقادات على الإقناع ويسعى إلى إيجاد أجوبةٍ عليها.

نقطة مركزية أخرى في مقاربة هودجسون، هي اعتباره الثقافات والحضارات دينامية أكثر مما هي سكونية، وأنها تتميز بالمفاضلة الداخلية والحوار المستمر مع مثلها العليا حين تسيطر مثل معينة في نقطةٍ ما لتعود فتُخلي مكانها في وقت لاحق. إذن فإنّ الحضارات لا تتحدد مرةً واحدةً وعلى الدوام بسماتها الفكرية، وهي ليست أسيرة يد الماضي الميتة. فإنّ حضارةً ما بالنسبة إلى هودجسون هي ثقافة مركبة «تجمُّع واسعٌ نسبياً من الثقافات المترابطة التي ترافقت مع تقاليد متراكمة في شكل ثقافة عالية على المستوى المديني ومستوى التحضر». وفيما يتعلق بتقرير إلى أية حضارة تنتمي ثقافة معينة فإنّ هودجسون يشير إلى أن مثل هذه المسائل لا يمكن حلها على نحو حاسم. فلأغراضٍ معينة يمكن أن يُنظر إلى الحضارة الإسلامية على أنها استمرار للتقليد الإيراني ـ السامي، وأنها بالنسبة إلى تقاليد أخرى لا تشكل استمراراً، وذلك بصورة جذرية.

ويهتم هودجسون بتحديد الحضارات بطريقة متسمة بانفتاح نهايتها، من دون الإشارة إلى دورات حياة مفترضة: أبحاثه خالية من اعتبار السمات المسماة تكوينية في حضارات معينة شيئاً مادياً.

فما هو الإسلامي في الحضارة الإسلامية؟ يكشف جواب هودجسون عن

مقاربته العامة للدراسات الحضارية. إنه وجود المثل العليا الإسلامية على ما يقول. ثم يضيف أن ذلك يميّز الحضارة الإسلامية عن الحضارات التي سبقتها. وهذه المثل هي التي توفّر المعايير الأساسية لإعطاء المجتمع صفة الشرعية. وإن الحوار بين الأجيال المتتالية من المسلمين مع هذه المثل العليا، أي مع الرسالة القرآنية التي أنزلت إلى النبي محمد هو الذي يشكل حضارة الإسلام. وكان ثمة متغيران أساسيان في هذا الحوار: التقليد السني والتقليد الشيعي. والذين حملوا هذه المثل في أي وقت لم يكونوا كثيرين، وعلى وجه التأكيد لم يكونوا قط كثرةً بين السكان الكثيري العدد، بل كانت أعدادهم محدودة في جماعة صغيرة من الأفراد أخذوا على عاتقهم في كل عصر، مهمة السعي إلى نقل هذه المثل العليا إلى حيّز التطبيق الفعلي. ويدعو هودجسون هذه الجماعة بـ «ذات العقل المفعم بالتقوى» (أو في وقتٍ لاحقٍ «ذات العقل المفعم بالشريعة»). ويمكن النظر إلى الحضارة التي أنتجتها هذه الجماعة انطلاقاً من بعدين: الأول والأضيق نطاقاً يمكن اعتباره دينياً والحوار الذي يستتبعه حواراً دينياً. ولكن يمكن أيضاً النظر إليه في إطاره الأوسع: جوانبه الحضارية (بما في ذلك حضارة المسيحيين واليهود وسواهم من غير المسلمين الذين شاركوا في الحوار). وكي يميّز النعت الأول عن النعت الأخير استعمل هودجسون تعبير «الأسلمة» (مثلما يقال «طلينة» أي جعلهم إيطاليين).

ويطرح المدى الضخم للحضارة الإسلامية، أيضاً، مشكلةً لهودجسون. كيف يكون في الإمكان الحديث بصورةٍ ذات معنى عن حضارة امتدت على صعيد المسكونة الأفرو ـ أورآسيوية، من المغرب إلى الصين ودامت منذ القرن السابع حتى يومنا هذا؟ إن انتقادات أولئك المهتمين في تحديد التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لأجزاء معينة من العالم الإسلامي تكون وثيقة الصلة بالموضوع في هذا الشأن. ويوافق هودجسون أنّ تاريخاً حضارياً لا يمكن أن يتناول تجارب المسلمين المتنوعة (خصوصاً تجارب من ليسوا من النخبة) والذين يحيون في أزمنة وأمكنة محددة تاريخياً. فإذ ذاك تنشأ أنواع عديدة من المشكلات يسلّم هودجسون أنه يستطيع قول النزر اليسير عنها. لكنه يقول إنه إذا كان واحدنا مهتماً بالوحدة وليس بالتنوع، بالنسبة إلى التجارب التاريخية

للمسلمين، فإنّ مفهوم الحضارة يكتسب معنىً آخر، ولا يستطيع مؤرخو المجتمع والاقتصاد أن يساهموا إلا بالشيء القليل في هذا المستوى من التحليل. لقد كانت ثمة وحدة في الحضارة الإسلامية، أقله حتى الأزمنة الحديثة لأنّ المسلمين (خلافاً للمسيحيين والبوذيين) بقوا على اتصالٍ واحدهم بالآخر وبالمثل العليا التي نشأوا عليها فيما يتعلق بحضارتهم. إذ إن هناك عملية دمجٍ مع حوارهم عبر العصور جعلت الحضارة الإسلامية مؤهلة لأن تُدرس تاريخياً. فلقد تقاسم المسلمون نقطةً مشتركة في البداية، ومجموع مفردات لغة مشتركاً وحتى (وقت متأخر نسبياً) تشاركوا في بضع لغات مشتركة كانت كافيةً لتغطية وجوه الحياة الأهمّ[1].

وتتمتع مقاربة هودجسون للدراسات الحضارية ببعض الميزات المهمة. إذ تسمح له فكرة الحوار مع المثل العليا بأن يرى حضارة إسلامية محددة بشكلٍ كافٍ بحيث تتقبل كل طرق الحوار الفرعي الموازية (وحتى المتنافسة غالباً)، والتقاليد الثقافية والمتغيرات الإقليمية. وثمة فرصة أقل للخضوع للميل نحو الافتراض انطلاقاً من نقطة البداية. والأهم من ذلك كله فإن هذه المقاربة تمكنه من الإفساح في المجال أمام معالجة المتغير الشيعي للحضارة الإسلامية بطرقٍ تمكّنه من تحاشي الإشارة إلى تفسيرٍ مزعوم «للأورثوذوكسية» السنية. وقد قام هودجسون، من طريق تحرره من النقاش العقيم والقصير النظر حول ما هو الإسلام «الحقيقي»، بإسداء خدمة كبرى. كذلك فإن تشديده على إدراج أصول الحضارة الإسلامية في إطار التقليد المديني من النيل إلى جيحون، أو ما يدعوه (سائراً على خطى توينبي) الحضارة «الإيرانية ـ السامية»، يُوضح المدى الذي يمثل الإسلام فيه تطوراً منطقياً للاتجاه التاريخي في المنطقة وفي المسكونة، وكذلك القطيعة معه. وهو أيضاً يقلل مخاطر الاستيعاب الضمني لمصير الحضارة الإسلامية في مصير العرب الذين كانوا أول من حملها. ويخلص هودجسون إلى هذا القول، ليس من طريق أي انحراف معادٍ للعرب، بل كنتيجة لجهوده الرامية إلى دراسة الحضارة الإسلامية

---

(1) أنظر محاولة هودجسون «وحدة التاريخ الإسلامي» جورنال أوف وورلد هيستوري (1960) 879 ـ 914 لبحث مسألة الوحدة.

في إطار تاريخ العالم.

ويكمن جانب مهم من طريقة هودجسون المعتمدة في الدراسات الحضارية، في القول بأن الديالكتيك الثقافي هو عملية مزدوجة: الحوار بين عقلية التقوى بالنسبة إلى المثل العليا المكوّنة للحضارة، من جهة، والعلاقة الأقل مباشرة بين القواعد المادية للمجتمع ونتاجه الثقافي (وباختصار حضارته) من جهة أخرى. وكما رأينا فإن هودجسون يعتبر أنه وسط الظروف الزراعية كانت كل الحضارات («الغربية» و «الشرقية») تتأثر مباشرةً بالأوضاع المادية المحيطة بها، أكثر بكثير مما نتأثر نحن. وهكذا فإن عمليات التفتح الثقافي هذه، أياً كانت مدتها وتألقها، كانت تتقدم إلى حد ما حتى تصل إلى مأزق. ويبدو أنه كان في ذلك أثر إما من ماركسية سطحية (ازدهار ـ عظمة ثقافية ـ انهيار = انحطاط ثقافي) أو عضوانية فجة (للحضارات دورات حياة). غير أن حجة هودجسون مختلفة. فإذا كانت كل حضارات العصر الزراعي (بما فيها الغربية) محصورة في طاقتها على توليد تجدد مستمر، إذن فإن ذلك يستتبع أنها كانت كلها محافظة بصورة أساسية في تقديمها لعمليات التجدد المستقبلية. ولذلك فعندما ننظر إليها علينا أن نطرح جانباً انحرافاتنا المعاصرة التي تميل إلى الموازنة بين النجاح والتغيير. ويرى هودجسون أن وظيفة التربية في العصر الزراعي لم تكن تقضي بتعليم التلامذة كيف يفكرون بقدر ما تعلمهم كيف يتصرفون، ولا بدراسة الوقائع القابلة للملاحظة بقدر ما تعلمهم كيف يطبعون في أذهانهم المعايير الثقافية. وهو إذ يتابع خط التفكير هذا، يصل إلى إعادة تقويم الحضارة في الفترات الوسيطة من التاريخ الإسلامي (945 ـ 1500م)، والتي اعتبرت معاً على أنها فترة أفول. وسيكون علي أن أقول المزيد عن هذا الجانب من عمله في الجزء المقبل. وأخيراً فإن مسائل الانحطاط، أو تلك المتعلقة بقانون مفترض للحضارات يقضي بأن الوهن والتفكك حتميان، لا تعود تقوم على أساس عندما يُنظر إليها من زاوية الرؤية هذه. فهل أفل نجم الشرق الأوسط وهل صعد الغرب؟ معظم ما يقوله هودجسون يفيد بـ «أن مجتمعاً ما قد يشجع الاستثمار في نوع واحد من الفرص، بصورة كبيرة، بحيث لا يستطيع أن يدفع موارده في اتجاهات أخرى عندما تؤدي ظروف جديدة إلى

جعل أنواع أخرى من الاستثمار أكثر جدوى». وهكذا «فإن الطريقة الممتازة التي لبت بها الحضارة المؤسلمة حاجات العصر الزراعي قد تكون أعاقت تقدمها»[1].

تفيد نظرية هودجسون في دراسات الحضارات أن ثقافة محافظة متأصلة، توازنها تدخلات دورية من قبل رجال ونساء ذوي ضمائر حية في كل عصر، تخلق ببصائرهم النافذة عوامل جديدة في الحوار الثقافي الجاري. وتُعتبر هذه المقاربة ناجحة كأداة بيداغوجية. ويتشجع القارىء على أن يأخذ جدياً الإطار التاريخي الذي عاش فيه أولئك الرجال والنساء، فلا يكتفي بمساهمات مزعومة من قبل كل واحد في التاريخ الإسلامي. ومن دون هذه الطريقة فإن ميل عقل هودجسون نحو التفكير المجرّد سيطغى كلياً وستكون حجته أقل إقناعاً. على أنه قد تثار اعتراضات جدية على نظرية حضارات تعطي مثل هذا الوزن للتجارب التي قام بها أفراد غير قياسيين إلى حد كبير. وبالإضافة إلى ذلك فإننا لا نطّلع على المعيار الذي تم من خلاله اختيار أولئك الأفراد. ويبدو أفراد هودجسون ذوو العقول الموجهة نحو التقوى، أكبر من الحياة، في حين أن الرجال والنساء المسلمين العاديين الذين لم تكن لديهم مثل هذه الانطباعات المكثفة عن الإيمان والثقافة اللذين غمراهم، لا يمكن التعرف إليهم وليس هناك من يعبر عن اهتماماتهم أو من يبحث اتصالاتهم بالتقليد العظيم (وبتقاليد أخرى أقل شأناً).

كما أن مقاربة هودجسون للحضارات قابلة للطعن فيها استناداً إلى أسس أخرى أيضاً. وتكمن مشكلة رئيسية في فكرته القائلة إن الحضارات يمكن أن تتميز بالمثل العليا المكونة لها. غير أننا قد نسأل: كيف يمكن للمرء أن يختار أي واحد من المثل العليا العديدة يمكن أن يستخرج من القرآن الكريم أو كتابات إسلامية أخرى جديرة بالقبول ويمكن اعتباره مكوّناً؟ وفي حين أن مشكلة تقرير ما هو الذي يشكّل «الإسلام الحقيقي» يتم إخراجها من الباب من طريق القبول بتعددية الحوارات، فتعود لتدخل من النافذة. ولقد كان موقف

(1) «مغامرة الإسلام»، III، 204.

هودجسون الأخلاقي الشخصي مقيداً بإحساسه بما هي الحضارة الإسلامية بحيث إنّ نظرته إلى مكونات مثلها العليا لا يمكن إلا أن تتأثر. ومن طريق توكيده على المسؤولية الشخصية الأخلاقية للفرد المسلم أمام الله، وأكثر من ذلك من خلال تقديم تفسير لمبادىء الشريعة، التي تركز على حقوق الأفراد في مواجهة الجماعية (خصوصاً الدولة)، فقد تحدى هودجسون بشجاعة التفسيرات الأخلاقية التي قام بها جيب وفون غرينباوم وآخرون. وهكذا ففي حين أنّ مقاربة هودجسون الشخصية تماماً والمنهجية إلى حد الهوس بدراسات الحضارة تستدعي الإطراء، فهي في أية حال خالية من الانتقاد. وفي سعيه إلى مقاربة أكثر مؤاتاة لدراسات الحضارات فإنّ الافتراضات التي بُنيت عليها (بالرغم من براعته في تقديمها) تبقى، أقله بالنسبة إلى القارىء، غير مقبولة. ويبقى السؤال الرئيسي: هل من الممكن الكتابة بطريقة تنطوي على معنى عن الحضارات من دون القيام بمثل هذه الافتراضات؟ إنّ ما يبدو لازماً هو مقاربة للثقافة لا تجعل منها مجرد انعكاس لظروف مادية أو الكشف عن جوهر مثالي ثابت عبر الزمن. وبالرغم من كل تركيزه على مركزية أوروبا، فإن مقاربة ماكنيل الأكثر انفتاحاً والأقل منهجية، تبدو مفضلة.

V. أنماط التاريخ الإسلامي

إن في «مغامرة الإسلام» نوعاً من البيانات الشبيهة بالفن المعماري، وطريقة في وضع أنماط معقدة يمكن تتبع مكوناتها في مستويات مختلفة من التجريد. وهي أيضاً تسبب تقسيماً مختلفاً للتاريخ الإسلامي إلى فترات أو إلى حلقات كاملة منها. فأي نوع من التاريخ يُحدث ذلك؟ وكيف تنحرف نسخة عن ذلك التاريخ عن الدراسات القياسية؟ وأخيراً ما هي الميزات الرئيسية لجهده الرامي إلى إدخال التاريخ الإسلامي في إطار تاريخ العالم؟ إنني، في الرد على هذه الأسئلة، سأَدَعُ جانباً بالضرورة النقاط التفصيلية العديدة التي ضل فيها هودجسون أو أين تجاوزته التطورات الأخيرة في هذا الحقل، لأنه في عمل من هذا المدى لا بد أن يحدث حتماً العديد منها. فلننظر أولاً إلى تفسير هودجسون للتاريخ الإسلامي.

في المستوى الأكثر شمولاً للتجريد فإن نظرية هودجسون تفيد أن الحضارة الإسلامية هي التي أدت بصورة رئيسية، إلى إيجاد مؤسسات تجسد أكثر الاتجاهات

مناداةً بالمساواة والكوزموبوليتية في الثقافة الإيرانية ـ السامية، معطيةً دوراً للتطلعات المدينية والجماعية التي لازمت انتشار المصالح المركنتيلة في منطقة النيل ـ جيحون. وهو يذهب إلى القول في مقال نشر بعد وفاته أن تطوّر مبادىء المساواة والكوزموبوليتية هذه شكّل الدور الرئيسي للإسلام في تاريخ العالم[1].

على مستوى آخر من التجريد، يمكن تقسيم تاريخ الحضارة الإسلامية إلى ثلاثة أجزاء، الفترة المكوّنة، الفترات الوسيطة وفترة إمبراطوريات البارود، والأزمنة الحديثة. وقد خصص مجلدٌ من «مغامرة الإسلام» لكلٍّ من هذه الفترات. في الفترة المكوّنة (600 ـ 945م) كانت التطورات الرئيسية استبدال بالسريانية والبهلوية كأداة للثقافة، وبروز مجتمع مسلم واحد شامل حل مكان التقسيم السابق للمناطق إلى جماعات، وفشل الجهود التي رمت إلى إعادة إنشاء إمبراطورية زراعية ذات حكم مطلق، مما أدى إلى ظهور نوع جديد أكثر مرونة من الأنظمة الاجتماعية. وتميزت الفترات الوسيطة (945 ـ 1503م) ببروز مجتمع عالمي يستند إلى الفصل بين الدولة والمجتمع وانتشار الصوفية، وفرض الفارسية نفسها كلغة رئيسية ثانية للثقافة الإسلامية العالية، ونضوج الحوار بين التقاليد الفكرية. وكانت الفترات الوسيطة، بالنسبة إلى هودجسون النقطة الأعلى للحضارة الإسلامية، حيث تعايشت خلالها ثقافة عالية كوزموبوليتية مع مجتمع بالغ المرونة، أما المرحلة الثالثة من التاريخ الإسلامي، فترة إمبراطوريات البارود والأزمنة الحديثة، فقد تميزت بإعادة تأكيد التقسيمات المجتمعية والمناطقية القديمة داخل المكونة، وقد تأسست إمبراطوريات إقليمية جديدة: المغولية والصفوية والعثمانية لكنها لم تعوض إلاّ بشكلٍ جزئي عن الضعف السياسي للأنظمة اللاحقة للمغول. والآن عملت الثقافة المحافظة على استبعاد فرص الجديد. فلا شيعية الصفويين التي أعيد إحياؤها ولا سنية المغول والعثمانيين أثبتتا أنهما ملائمتان للقيام بمهمة التجديد. وفي الوقت عينه طرأ تغيير على إطار تاريخ العالم

(1) مارشال هودجسون، «دور الإسلام في تاريخ العالم»، إنترناشنال جورنال أوف ميدل إيست ستاديز» I (1970)، 99 ـ 123.

مرده إلى صعود الغرب وبدء عصر التقنية. وقد أنهى ذلك مصير الحضارة الإسلامية وكل الحضارات الأخرى المستندة إلى تراث ديني كبير.

كذلك يمكن تمييز مستوى ثالث من التحليل. فـ «مغامرة الإسلام» مقسّم إلى ستة كتب، تتطابق والمراحل الست في تطور الحضارة: فترة التكوين (حتى 692 م) والخلافة العليا (حتى 945) والحضارة العالمية (حتى 1258) وعصر العظمة المغولية (حتى 1503) وعصر إمبراطوريات البارود (حتى 1800) والأزمنة الحديثة. ويتعارض تقسيم التاريخ الإسلامي هذا إلى فترات مع إطار العمل الزمني السلالي القياسي. وهو يشدد على الاستمرارية عبر الخطوط التي تحدد السلالات ويرتبط بالمراحل الرئيسية في تطور الحضارة. وتتثبت المراحل الست، كما سوف نرى، من خلال مجموعةٍ من الوجوه الاجتماعية والثقافية (تشكل هي نماذج مثالية) وتمكن هودجسون من إظهار الواحدة انطلاقاً من الأخرى. وإنّ وحدة التاريخ الإسلامي تتوقف قبل كل شيء على اندماجية الحوار عبر التاريخ. وبالإضافة إلى تقسيم هودجسون التاريخ الإسلامي إلى فترات، فهو يعرض عدداً من الفترات المرتبة زمنياً والتي تركّز على تطورات محددة على نحو أكبر. فعلى سبيل المثال هناك جداول تتعارض كثيراً والتطورات التي حدثت في الحضارة الإسلامية والأحداث التي كانت معاصرة في الصين والهند وأوروبا. كذلك هناك رسوم بيانية تتناول المدارس الفلسفية الإسلامية والطرق الصوفية والفرق الشيعية والآداب بوصفها فناً جميلاً وما شابه. وإذ تكبر القماشة التي يستخدمها يضيف هودجسون إليها جداول تُظهر الأحداث عبر العالم الإسلامي منطقةً منطقة. وبهذه الطريقة يجعل قارئه قادراً على تتبع صفات خاصة من الثقافة الإسلامية فيما يبقى من الوقت عينه الحضارة نفسها في نطاق تاريخ العالم. وهكذا نكون قد تركنا خلفنا نهائياً عالم الزمن السياسي الطولي لندخل إلى مملكة يتم فيها تنسيق أنماط تاريخية كبيرة بطرق تتعارض مع بعضها البعض وفي الوقت عينه تدعم بعضها البعض، في إطار إيقاعات متنوعة تمتد على فترة ألف سنة، ويشكل هذا، في حد ذاته، إثراءً ضخماً لإدراكنا للكشف عن حضارة الإسلام عبر الزمن.

ويرسم كتاب «مغامرة الإسلام» كتاريخ ثقافي تطوّر التقاليد في منطقة النيل ـ جيحون منذ بدايتها حتى القضاء عليها نهائياً في العالم المعاصر. ويميّز هودجسون بين ثلاثة تقاليد فكرية رئيسية تركت أثراً في المنطقة في العصر ما بعد المحوري: التوحيدية النبوية، العلم الطبيعي اليوناني والفلسفة، والتقليد الامبراطوري الفارسي. ومع ظهور الإسلام لم تمت تلك التقاليد لكن تمت إعادة صياغتها عبر الجوانب المؤسلمة. وكان التقليد الاول والأهم تطور العلوم الدينية الإسلامية: تفسير القرآن الكريم وتدوين الحديث الشريف ودراسة الفقه. وقد اهتم هودجسون بإظهار كيف أن الإسلام أعاد تشكيل واستمرار مواضيع كانت قائمة في التقليد الإيراني ـ السامي للتوحيدية النبوية. ومحك تحليله هو توكيده على الأثر المكوّن لمفاهيم الشريعة المتصلة بالعلاقات الشرعية والاجتماعية والتنظيم السياسي للمجتمع المؤلف من المؤمنين. والتقليد الفكري الرئيسي الثاني الذي انطوى عليه تدريجياً ظهور الحوار الثقافي الإسلامي، كان تقليد الحكم المطلق الفارسي. ويظهر هودجسون كيف أن تطوّر الثقافة والأدب الذي بني عليها والذي تحوّل بعد أن التقى في حوارٍ مع تقاليد فكرية إسلامية أخذت في الظهور.

التقليد اليوناني في العلوم الطبيعية والفلسفة (خصوصاً تراث اليونانية) هو المسار الرئيسي الثالث الذي نحا الفكر الإسلامي نحو التطور معه. فمثل تقليد الأدب، الذي كان أساساً لا يتفق واهتمامات العقل الموجه نحو التقوى، تقليد الفلسفة دخل تدريجياً في الحوار الإسلامي نتيجة لأعمال الفارابي وابن سينا. وفي نهاية الخلافة كانت التقاليد الفكرية قد اتخذت شكلاً إسلامياً بصورة كلية، ومنذ ذلك الحين وبعده فإن تفسيرهما المشترك وتفاعلهما ساعدا على تكوين نسيج الثقافة الإسلامية. وبحلول القرن السادس عشر، وفي حين لم تختف طاقة التجدد الذاتي للحوار الحضاري بصورة كلية، فإن الاتجاهات الطبيعية نحو المحافظة الثقافية للعصر الزراعي أعادت تأكيد نفسها. وبالتالي فإن جهود الصفويين، وليس أقل منها جهود العثمانيين والمغول، الرامية إلى التجدد الثقافي، قد باءت بالفشل. وفي الأزمنة الحديثة فإن التراث الإسلامي بدا أقل اتصالاً بالمسلمين، وهو، بتأثير التقنية، لم يعد شأن الإرث الديني

الرئيسي يهتم بإطار متبدل جذرياً للعمل الإسلامي. وهذا هو، في الشكل الإسلامي التخطيطي ما يكوّن بنية تاريخ الثقافة الإسلامية كما يعرضه هودجسون.

ومما يتطابق وكل مراحل هودجسون الست للتاريخ الإسلامي الشكل السياسي المعروض في مظهرٍ نموذجي: الحكم العربي، وحكم الخلافة المطلق، ثم المرحلة العسكرية وفترة امبراطوريات البارود، والدول/ الأمم الحديثة. وخلال المرحلة الأولى من التاريخ الإسلامي تم تنظيم المجتمع حول مبدأ سيادة العرب. واستندت الشرعية السياسية إلى فكرة الجماعة، أي ضرورة الوحدة بين الفئات الحاكمة من المسلمين العرب.

وفي خلال الحكم المطلق للخلافة الذي بدأ في آخر الأزمنة المروانية واستمر حتى 945 ميلادية، أحدث التقليد القديم للملكية الفارسية أثراً في تنظيم الدولة حول بيروقراطية امبراطورية مركزية وحول الجيش. وبالرغم من أن العديد من الناس ذوي العقلية المتوجهة نحو التقوى عارضوا حكم الخلافة المطلق، فهو شكّل خلال بضعة قرون مبدأً لتنظيم اجتماعي وسياسي فعال. على أنه في وقت لاحق فإن قوى الكوزموبوليتية والمساواة في المنطقة التي التقت والمصالح المركنتيلية وجدت نفسها محكومةً بنظام كهذا.

ونتيجةً لذلك، يقول هودجسون، فإن مجتمعاً لا مركزياً ومرناً جداً ظهر في أوائل الفترة الوسيطة، مع توازنه الضمني الخاص مع القوى الاجتماعية. وقد أظهر المجتمع الذي يصفه هودجسون بأنه نظام الأعيان والأمراء انفتاحاً وطواعية ملحوظين. وساعدت بضعة عناصر مكوّنة على المحافظة على هذا الاتجاه. وكان أحدها عسكرة السلطة الزراعية، وهي عملية بدأت خلال حكم الخلافة المطلق. وخلال تطور نظام الإقطاع، ومجموعة جديدة من الحكّام العسكريين الأتراك، برز الأمراء إلى الوجود. وقد أُحدثت لامركزية في البيئة السياسية للدولة وفي استصفاء العائدات الزراعية، وتوزعت بين الوحدات المستقلة وشبه المستقلة العديدة. أما الخلافة نفسها فقد آلت إلى وضع سياسي غير ذي بال. وفي غضون ذلك برزت قوة اجتماعية في وجه قوة الأمراء: المصالح المركنتيلية في المدن والعلماء أو الأعيان بصورة عامة. وقد تأتت قوة هؤلاء

من الشرعية التي جسدها العلماء باعتبارهم مفسري الشريعة (الذين استخدم ما يملونه من تفسير للتركيز على نشاطات المجتمع وتنظيمه، وكذلك من الوضع الاقتصادي للتجار. وخلال المرحلة الكوزموبوليتية من التاريخ الإسلامي وصل الاستيعاب الثقافي إلى مداه الأبعد، والتفاعل بين مختلف الأجزاء المكونة له إلى ذروته. ومكنت الحركة النهائية المكوّنة في تلك الفترة في منح «حق المدينة» إلى شيوخ الطرق الصوفية ومؤسسي مختلف الطرق. وقد عزز ذلك من توغل الدين في الأنظمة الاجتماعية وساعد عملية انتشاره في الخارج.

ووضعت كارثة المغول حداً للمجتمع العالمي الذي ساد في الفترة الوسيطة ودشنت مرحلة جديدة من التاريخ الإسلامي: حقبة الاستتباب المغولية. وقد تأثرت الدول الإسلامية التي خلفته بعظمة سلالة الغزاة. ويستخدم هودجسون مفهوم الدولة العسكرية/ الرعوية كوسيلة لتسليط الأضواء على تكوينها الاجتماعي المتسم بسمات خاصة. وقد اعتبرت النخب التركية المسيطرة خلال تلك الفترة أن إدارة الدولة والجيش هي امتداد للحكم الملكي. وهي إذ حذت حذو المغول أفادت إلى حد كبير من الثقافة وأسست المدن وبنت روائع الفن المعماري. وقد وصل تأثير مؤسسات السهوب في الحياة الاجتماعية والسياسية في منطقة النيل - جيحون إلى ذروته خلال تلك الفترة.

وعندما بدأ القرن السادس عشر أخلت هذه الدول الطريق لإمبراطوريات البارود الأكثر استقراراً في أوائل الأزمنة الحديثة والتي كان أهمها إمبراطورية المغول والصفويين والعثمانيين. وقد أدت إعادة تأكيد تقليد الحكم المطلق في المنطقة، بالإضافة إلى استمرار تطور العديد من السمات الأساسية للدول العسكرية، إلى قيام عصر جديد من العظمة الإسلامية السياسية (حيث تبدو إنجازاتها واضحة)، والفكرية. وبالرغم من أن هودجسون، يبدو مطبوعاً بالروحية المحافظة، فإنه يقول إن هذه الأنظمة لم تكن عاقرة ثقافياً وإن بعض القطاعات أظهر تجديداً ذا شأن.

وبالطبع فإن قوى التغيير كانت تسير في اتجاه آخر. وبحلول عصر التقنية

دخل تاريخ البشرية مرحلة فاصلة. ويركز هودجسون أولاً في هذا الفصل من الكتاب، على أصول التحول الغربي ثم على أثره في الكرة الأرضية. وقد أعقب السيطرة الاقتصادية والسياسية الأوروبية على بلاد الإسلام صعود القومية وبروز الدول/ الأمم. وفي حين شكّلت فكرة التقنية أداة إدراكية فعّالة، فإن مجموع ما كتب والذي يستمد منه هودجسون معالجته للفترة المعاصرة أصبح، على الأقل، مُتخطى زمنياً. ونظراً إلى ضآلة مجموع ما كتب حول هذا الموضوع، نظرياً وتجريبياً ونقل هودجسون عنه، فمن الملحوظ أنه قام بذلك بصورة جيدة[1]. وكان الكتاب السادس مخططاً عند وفاة هودجسون، وتم نشره كما كان. وهذا الشيء مؤسف إذ إن ضعف الكتاب السادس يؤثر سلباً في الانطباعات الإجمالية التي خلفها كتاب «مغامرة الإسلام»، ويقلل من أهميته ككتاب وضع للطلبة الجامعيين. وثمة سبب أشد عمقاً لعدم الارتياح من الكتاب السادس يتأثر به هودجسون نفسه: في الفترة المعاصرة فقد مفهوم الحضارة الإسلامية أية فائدة كان يمكن أن تكون له ذات مرة. والحوار الثقافي المستمر الذي يُسند إليه المفهوم شابه شيء كثير من الاضطراب بسبب إعادة تأكيد اللغات الإقليمية والتقاليد في داخل المسكونة. وأياً كان الأمر فإن ثقافة النخبة العالمية التي ازدهرت ذات مرة قد قُوِضت إلى حد كبير بحلول 1800، بحيث إنه(على سبيل المثال) لم يعد المسلمون المغاربة على الاتصال إلا بصعوبة مع إخوتهم في الدين الأفارقة أو الأندونيسيين، وبمعنى ما كان يمكن أن تكون نهاية العمل بشروق فجر عصر التقنية. على أن المرء يستطيع

(1) على سبيل المثال كل ما كتب عن التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لتركيا وإيران والشرق العربي ظهر منذ أن كتب الكتاب السادس، وفيما تحتوي البيلوغرافيا على كلاسيكيات مثل مؤلف ألبرت حوراني «الفكر العربي في العصر الليبرالي» ومؤلف برنارد لويس «ظهور تركيا الحديثة» لا يتضح من قراءة النصوص أن هودجسون كان قادراً على الإفادة من الكثير حتى من هذه الأعمال. ومن مجموع الكتابات النظرية فإن كتاب بارينغتون مور، «الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية وكتاب أريك ولف «حروب الفلاحين في القرن العشرين» قد نشرت منذ تأليف الكتاب السادس. إن هذه عوالم من الفكر والتجربة كانت تفعل أوائل الستينات، عندما كتب هذا الفصل، عن مؤلفنا.

أن يفهم لماذا عمل هودجسون على عديد ذلك العصر حتى الفترة الحديثة. ولكن ذلك يجعل من المؤسف كثيراً أنه لم يحي لإعادة مراجعة الأقسام النهائية من مخطوطته.

وبالنسبة إلى هودجسون فإن وحدة التاريخ الإسلامي كانت نتيجة للحوار المستمر مع الأجيال المتتالية من المسلمين مع المثل العليا المكوّنة للحضارة، وقد عنى ذلك بصورة ملموسة، اهتماماً بصياغة العقيدة الإسلامية وبالتقوى من قبل «العلماء» أي من قبل رجال الدين المختصين بالمحافظة على سلامة وحيوية الإيمان. وفي هذه الدراسة فإن مفهوم الشريعة يبدو من الأهمية بمكان إذ إنه يوفر أساساً لتفسير هودجسون. هو يصوغ معالجته للفترة التكوينية ويعرض التفسير الأساسي لفعل نظام الأعيان/الأمراء في الفترات الوسيطة (حيث بلغ نوعاً من التأليه) وشكّل (مع مفهوم الصوفية) مفهوم تفسير وحدة الفترات الأخيرة.

يبدو واضحاً من الصفحات الأولى من «مغامرة الإسلام» أن تعبير «الشريعة» له أهمية خاصة لهودجسون: فهو يُستخدم لتحديد ليس الفقه الإسلامي وحسب بل لبّ الحضارة. وبحلول الفترة المكوّنة تبلور نظام ديني ملزم لجميع المسلمين كرد على الميول الشعبية نحو المساواة من جانب ذوي العقول الموجهة نحو التقوى. وقد وفرت الشريعة للمسلمين تركيزاً على تحقيق الذات: فقد دخلت أنماطها الاجتماعية والشرعية تدريجياً إلى كل جوانب الحياة عملياً محددة تنظيم المجتمع ومشكِّلةً حلبةً مستقلة حيث كان العلماء فيها الأعلى مركزاً وذلك في إطار توجه مناهض لثقافة البلاط التي سادت أيام العباسيين وخلفائهم. والفصل المنشور في الكتاب الثاني حول الرؤية الإسلامية للشريعة هو بمثابة عرض ممتاز للعملية التي تمت من خلالها ولادة نظام الحياة الإسلامي. ففيه وفي الفصل التالي المتعلق بالتقوى الشخصية للمسلمين يركّز هودجسون على فعالية القرآن الكريم وعلى صورة المجتمع الإسلامي الأول فيما يتعلق بإيجاد نموذج مجتمع عادل ونقطة مركزية للعبادة.

وهذا التحليل المعروض بطريقة مقنعة يحتوي على بذور تلك الصعوبات

الأساسية نفسها التي أسف لها هودجسون في أعمال الآخرين. والفصل الذي يحمل عنوان «وضع الأنماط الثقافية في بلدان الإسلام والغرب» والذي يعرض فيه المؤلف تعارضاً بين الحضارتين في القرن الثالث عشر، يُظهر الشريعة على أنها ليست أقل من تنظيم المجتمع الإسلامي. وهو، مقارنة بين المسيحية والإسلام كإطارين للحياة الدينية، يكشف عن تعارض بين ديانة موضوعها الرئيسي من أجل الاستجابة الشخصية للخلاص في عالم يسوده الفساد، وديانة موضوعها الرئيسي التصدّي للمسؤولية الشخصية عن التنظيم الأخلاقي للعالم الطبيعي. وبعد ذلك يشير إلى ما تنطوي عليه كل ديانة بشأن تنظيم الواقع الاجتماعي وصياغة الثقافة. وهكذا فهو يؤكد على تعاقدية الحضارة الإسلامية (سيادة حقوق الفرد على حقوق الجماعة) في مواجهة ما يدعوه تراتبية الغرب الوسيط. فنظام الأمراء/ الأعيان يتناقض مع الإقطاعية التي سادت في القرون الوسطى مثلما يتناقض فن الزخرفة العربي مع الكاتدرائية القوطية. وتنطوي حجة المؤلف على شيء من قوة الإقناع، لكن في النهاية فإن مستوى التجريد الذي بلغه يجعلها غير مقنعة. والصوفية في المفهوم الرئيسي الآخر في بحث هودجسون هي وحدة حوار الحضارة الإسلامية. وإذا أُخذت معاً فإن هذه الأجزاء المتعلقة بالصوفية توفّر أفضل عرض مقتضب لتطور الصوفية الإسلامية، وتعريفاً بالغ الحساسية لظاهرة معقدة ومنتشرة. ولا يستطيع هودجسون إلا في مستوى صوفية (صوفية البسطامي والرومي والغزالي)، أن يصوغ مفاهيمه في «الرفق والرحمة» اللتين تحدث عنهما بأساليب تحتوي على معلومات كثيرة وتسلط الأضواء. وتظهر أقسام مقتضبة حول كيفية قراءة النصوص الصوفية، وتأمل في مقطع من مؤلف الرومي «المثنوي». إن هذه الطريقة تنطوي على قدرة على اجتذاب القارىء. وعند هذه النقطة تبرز حدود النخبوية الثقافية في الشكل الأكثر حدة، وفي موقفه الذي يحدث صدمة، من فساد وانحطاط تلك الأضويات الشعبية يستحضر هودجسون إلى الذهن الأخلاقية البيوريتانية (التطهرية) للعلماء الذين هم الأبطال الرئيسيون في «مغامرة الإسلام». وأولئك الذين يسعون إلى عرض سوسيولوجي وليس منطقياً لدور الصوفية في إقامة بنية المجتمعات الإسلامية أن يبحثوا عنه في مكان آخر.

خاتمة

وكما بدا مما سبق، فإنني أعتبر «مغامرة الإسلام» إنجازاً بارزاً ومؤثراً. ففيه غنىً وتعقيد يجعلان كل ما كتب عن الحضارة الإسلامية قبله يبدو مبسّطاً، وبطرق عديدة فإن ظهوره يشكل ذروة في التقليد الغربي للقيام بدراسات إسلامية. وبالضرورة فإن مثل هذا الإنجاز يجب أن يكون شخصياً إلى حد كبير، وفي هذا الصدد فإن «مغامرة الإسلام» وصل إلى درجة غير عادية. ولقد كان هودجسون يعي ذاته على نحو غير عادي بالنسبة إلى الافتراضات المعرفية للتقليد الذي تدرب عليه، وهدف باستمرار إلى وضع الحضارة الإسلامية في إطار تاريخ العالم. وفي رأيي أن هذا الجانب من عمله يعطيه أهمية دائمة. وإلا لكانت حالات الهوس الشخصية التي هددت بتحويل انتباه القارىء قد غيرت محتواه. ولما كان «مغامرة الإسلام» عملاً شخصياً، وغير شخصي إلى حد الصرامة، فهو عمل فذ وعظيم في التصور التاريخي.

إن أهم إنجاز لهودجسون، والمكان الذي كان فيه ما يعلمنا الكثير كلنا، بما في ذلك غير المختصين بالإسلام يكمنان في جهده الرامي إلى إيجاد إطار عمل لكتابة تاريخ العالم. فبعد قراءته فإنه حتى الذين منا لم يحاولوا القيام بمقاربة تتناول نصف الكرة وتأخذ في الاعتبار التواصل بين المناطق، في إطار تاريخ العالم، سيدركون المطبّات التي تقع فيها مقاربة أقل شمولاً. و«مغامرة الإسلام» تكشف عن ضرورة إعادة تقويم جذرية للعديد من افتراضاتنا الأساسية في شأن العملية التاريخية. ذلك أن هودجسون في سعيه الدائب إلى إدراج الحضارة الإسلامية في تاريخ المجتمع البشري المتحضر، قوّض النماذج القديمة بقوة وقام بخطوة كبيرة نحو نوع جديد من التاريخ. واستخدامه لأنماط مثالية وتحديده بعناية للمفاهيم الرئيسية يعتبران تغييراً في الافتراضات المنطوية على الامتداد والتي وجهت الجهود السابقة لكتابة تاريخ الحضارة الإسلامية. ومحاولة إدراج صعود الغرب في إطار تاريخ العالم خصوصاً، تستحق اهتماماً جدياً من أولئك المعنيين بفهم التحول الكبير الذي فصلنا عن العالم الذي أضعناه.

أما محاولة هودجسون إعادة الاعتبار للحضارة كمفهوم مفيد في الدراسات

التاريخية (وبالتالي في تقليد الاستشراق) فهي تنطوي على مشكلات أكثر. وكما حاولتُ أن أُظهر فإن المحاولة تكمن في التحليل الأخير، في لجوء هودجسون إلى مفهوم استخدام الشريعة. وبالرغم من جهد متسم بالجدية لإبعاد دراسة الحضارات عن الافتراضات العنصرية، وتقديم الافتراضات وأخطاء أخرى، فإن الفرضيات الكامنة وراء مفهوم الشريعة تدفعه نحو تأصيلية ثقافية وبالتالي تمدّ بأسباب الحياة. وفي الوقت الذي فكر فيه هودجسون في البحث عن «الإسلام الحقيقي»؛ فإن محاولته تحاول أن تتفهَّم الإسلام استناداً إلى مُثله التكوينية ثم الدنوّ في البحث من مستوى الفرقة (كالسنة والشيعة) للعودة إلى الدين بشكل شامل. وفي هذه الحدود فإن محاولة هودجسون لكتابة تاريخ للحضارة ـ دون الوقوع ضحية للأخطاء القديمة ـ تستحقُّ التقدير. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن المؤرخين قصروا اهتمامهم على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي؛ فإن محاولة هودجسون تُعتبر في هذا السياق عودة عظيمة إلى الوراء.

إن كتاب «مغامرة الإسلام» هو في الوقت نفسه تركيب جمالي أصيل لشمولية حضارة الإسلام ونصٌّ مدرسيٌّ للطلاب بالجامعة. وهو يملك فضائل هذين الصنفين من المؤلفات، فهو تعليمي في مواطن (مثل كيف يمكن فهم المنمنمات الفارسية. والكتابات الصوفية، وأشكال النسكية الإسلامية، وأعمال كُتّاب معينين مثل الطبري، والرومي، وابن خلدون بين إخرين)؛ كما أنه عمل بحثي من الطراز الأول في مواطن أُخرى. وبمحاولته تغطية كل حِقب التاريخ الإسلامي وفي كتاب واحد، قدّم إسهاماً بارزاً في مجال البحث التاريخي. لكن نتجت عن هذه المحاولة المزدوجة بعض العيوب. فعلى سبيل المثال، الكتاب مصوغٌ بأسلوب بالغ التجربة بحيث يكاد يستحيل تدريسه للطلاب الجامعيين. وهو يتطلب من التلاميذ ـ بل ومن الأساتذة ـ معرفة مسبقة بأمور كثيرة يصعب فهم الكتاب بدونها. لكن إذا كان الكتاب في النهاية قد نجح كنصٍّ وكعمل بحثيٍّ (وهو ما أراه في النهاية). فإن ذلك يعود للدرجة العالية من الالتزام بالموضوع والتُّحمس له، وهو التزام عالي الوتيرة يجلبُ معه حماساً من جانب القارىء رغم صعوبة النصّ. إن نص هودجسون يتحدّى القارىء على مستويات معددة... ولقد وجدته ممتعاً ورائعاً بدون حدود،

على الرغم من المشكلات العديدة. وهكذا فإن «مغامرة الإسلام» يستحقُّ أن يعرفه أوسع جمهور ممكن.



الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي (*)

ريتشارد إيتون

لعلّ أبرز موضوع يتعلق بالمرحلة المبكرة في الإسلام ـ من وجهة النظر التاريخية العالمية ـ هو موضوع نشوء دين عربي، على نطاق محدود نسبياً، وتحوُّله إلى حضارة عالمية، أو بالأحرى إلى أول حضارة عالمية حقيقية عرفها التاريخ. بالنسبة للعرب، مثلّت الفتوحات العربية بداية حقبة تاريخية دامت ألف سنة، منذ القرن السابع وحتى القرن السابع عشر، وهذه الحقبة شهدت فيها أبرز حضارات العالم القديم ـ الإغريقية الرومانية، والسامية الإيرانية، والسنسكريتية، والمالية الجاوية والصينية ـ اتصالاً فيما بينها للمرة الأولى في إطار حضارة رئيسية متسعة واحدة وعن طريقها. وبالإضافة إلى ذلك، استخرج المسلمون عناصر من هذه الحضارات المختلفة ـ وبالأخص منها الإغريقية والفارسية والهندية ـ وأضافوها إلى تراثهم العربي لإنشاء حضارة مميزة مثلت إحدى أكثر الحضارات التي شهدها العالم ـ حيويةً وقدرةً على البقاء. وهنا نشطت عوامل عديدة هي: ظهور مؤسسات الدولة والمراكز المدنية التي مثلت بؤراً لنمو الحضارة الإسلامية؛ واهتداء الشعوب الخاضعة للحكم الإسلامي إلى الإسلام؛ وقدرة الحضارة الإسلامية على استيعاب وتكييف وتحويل ثقافة الحضارات المجاورة؛ وإنشاء المؤسسات الاجتماعية الدينية التي مكَّنت الحضارة الإسلامية من البقاء، وحتى الازدهار، بعد أن آلت السلطة السياسية المركزية إلى الزوال.

(*) هذه المقالة ترجمةٌ جزئيةٌ لكتيّب:

Richard M. Eaton: Islamic History as Global History. American Historical Association, 1990.

I ـ دول إسلامية ومدن إسلامية

في السنوات الأولى من الفتح الإسلامي، كان المجتمع يحكم من «المدنية» من قِبل طبقة التجار العرب الأرستقراطيين التي خلفت النبيّ ـ على نحو متتالٍ ـ أربعة من خلفاء محمد. لكن، قبل نهاية النصف الثاني من القرن السابع (الميلادي)، انتقلت السلطة السياسية إلى خارج الحزيرة العربية لتصبح في أيدي عائلتين حاكمتين: «الأمويون»، الذين حكموا ـ من دمشق ـ الامبراطورية العربية بين عامي 661 و750؛ و«العباسيون»، الذين أطاحوا بالأمويين وحكموا ـ من عاصمتهم العظيمة بغداد ـ حتى العام 1258. وهكذا، وعلى الرغم من أن «مكة» و«المدينة» ظلتا تمثلان المحور الروحي للحضارة الإسلامية، معززتين بمشعر «الكعبة» الذي يزوره الحجيج سنوياً، إلا أن الحكام العرب في سوريا والعراق ورثوا من الامبراطوريتين ـ الفارسية والرومانية ـ التقاليد والأنظمة التي سهَّلت عليهم الانتقال إلى الحكم الامبراطوري. وقد تضمَّنت هذه التقاليد والأنظمة (الموروثة) «أفكار الملكية المطلقة»، و«الأنماط والشعائر الرفعية المستوى»، و«الإدارة» البيروقرطية الكفية، و«نظام ضرب العملة»، و«الجيش الدائم (العامل)» و«نظام جباية خراج الأراضي الذي اعتمد عليه اقتصاد كل امبراطوريات الهلال الخصيب العظيمة، وحتى «إيوان كسرى»، وهو القصر الملكي الشهير الواقع على ضفاف نهر دجلة، الذي أخلاه آخر الأباطرة الساسانيين ـ يزدجرد الثالث ـ وكأنه يومىء لمحتليه العرب الجدد داعياً إياهم إلى مباشرة وتحقيق مصيرهم الامبراطوري الخاص.

لقد فعل العرب ذلك بالتأكيد؛ وقد أكّد المؤرخون الأوائل المفتونون بالروايات العربية التي تحدثت بإسهاب عن سرعة وإحكام الفتوحات، على عدم وجود اتصال بين الطرازين (النظامين) القديم والجديد. لكن مؤخراً، مال المؤرخون ـ وخاصة منهم الذين يحصلون على معلوماتهم من المصادر العربية وغير العربية ـ إلى رؤية قدر أكبر من الاتصال بين الطرازين. وفي الحقيقة، تفيد الأبحاث الإخيرة بأن انتقال العرب السريع من حياة الصحراء والبداوة إلى الامبراطورية والحكم كان في الأغلب نتيجةً لتطلعات الخاضعين لهم من الشعوب غير المسلمة.

في مصر، أقرّ الحكام العرب الأوائل تعيين بطاركة الكنائس كما كان يفعل الحكام البيزنطيون؛ وفي العراق كان الحكام العرب يفصلون في النزاعات القائمة بين المسيحيين النسطوريين، بطلب من النسطوريين أنفسهم، لأن الحكومة الساسانية كانت تفعل ذلك.

على مدى السنوات الخمسين الأولى، واصل العرب سكَّ النقود على الطراز الساساني المعمم بصورة الشاه الفارسي على أحد وجهي العملة. كما أنّ منصب «الوزير» الفارسي، أو منصب رئيس وزراء الدولة، استمر إلى عهد الحكومة العباسية وتبنى الخلفاء ـ على رغم من أنهم كانوا خلفاء النبي في القيادة ـ اللباس الفاخر، ومراسم المحاكم المهيبة، وهيبة الحاكم المطلق، التي كانت سائدة لدى أسلافهم الساسانيين؛ حتى أنهم تبنوا لقبي «خليفة الله» و«ظل الله على الأرض». وقد حافظ الخلفاء أيضاً على أسلوب الساسانيين في رعاية الدين الرسمي للدولة مستبدلين «الزردشتية». عيَّنوا القضاة المسلمين وشيَّدوا المساجد، تماماً كما عيَّن الشاهات الفرس الكهنة الزرادشتيين وبنوا معابد النار. وبالإضافة إلى ذلك، وبعد أن ذاقوا طعم الحياة المدنية التي رعاها وشجَّعها أسلافهم الساسانيون، قدَّم الخلفاء الدعم لمجموعة متنوعة وكاملة من الفنون والحرف التي أصبحت ملازمة للحضارة الإسلامية؛ ومنها: صناعة الكتب، وحياكة السجاد، وصنع الفخار، والخط العربي، والحفر على العاج والخشب، وصنع الأواني الزجاجية، والتطريز على القماش، وغيرها... ولذلك، عمل الخلفاء ـ الاستبداديون، والذين كانوا يعتمدون المركزية في الحكم ـ على إنماء الحضارة الإسلامية القائل بوجوب المساواة بين المؤمنين.

كما أوضح المؤرخ الاجتماعي إيرا لاپيدوس» [Ira Lapidus]، حدث هذا النمو بأكمله في أجواء عملية «التحول المديني» الاستثنائية التي أعقبت الفتوحات؛ هذه الفتوحات التي مثلت إحدى السمات المميزة للحضارة الإسلامية. وفي الوقت الذي كانت فيه المدن القديمة، كدمشق والقدس وأصفهان وقُرطبة وغيرها، خاضعةً للاحتلال، كانت المدن الأخرى ـ الأحدث عهداً ـ كالقاهرة والبصرة، بمثابة حاميات عسكرية للجنود العرب؛ وهذا التطور نتج بشكل جزئي عن ممارسة

سياسة توطين وتمدين المجتمعات البدوية التي يُحْتَمَل أن تثير الاضطرابات وأعمال الشغب. نمت المدن ـ المدن القديمة والحديثة ـ استجابةً لأوامر الخليفة وتلبيةً للحاجة إلى وجود المراكز الإدارية التي عملت ـ بمجرد إقامتها ـ على اجتذاب واستيعاب السكان المجاورين الذين شكلوا الطبقات العمالية المدنية فيها. وأبرز الأمثلة على ذلك كان ما حدث في مدينة بغداد، فالعاصمة العباسية الجديدة التي أنشئت في العام 756 سرعان ما توسَّعت لتضم سكاناً بلغ عددهم نحو نصف مليون نسمة، أي ما يعادل عشرة أضعاف عدد سكان «المدائن»، وهي العاصمة السابقة للساسانيين.

قامت المدن العظيمة في مختلف المناطق الممتدة بين «قرطبة» و«دلهي»، وهذه المدن، التي نشَّطتها أذواق الطبقات الحاكمة التواقة إلى الرفاهية والترف، تحوَّلت إلى مراكز وأسواق مزدهرة لإنتاج واستهلاك مختلف أنواع المصنوعات والأشغال الحرفية؛ وعن طريق التقسيم المكاني للمجتمعات المستقلة وظيفياً إلى أحياء منفصلة، عكست هذه المدن رؤيةً اجتماعية موروثة عن سياسة الساسانيين حيال الأقليات في مجتمعهم، حيث إن الحاكم الإسلامي كان يعترف بهذه المجتمعات ويتسامح ويحميها مقابل كسب ولائها السياسي وجباية الضرائب منها.

بفضل هذه الترتيبات، تمكنت المدن المسلمة ـ كمدينة «طليطلة» التي أقيمت في أسبانيا في القرن الحادي عشر (الميلادي) ـ من استيعاب مجتمع ضم عشرة آلاف يهودي دون تعريضهم للممارسات «المعادية للسامية» التي تعرَّضوا لها في المدن الأوروبية المسيحية في أواخر القرون الوسطى.

التحول إلى الإسلام

البعد الآخر لعملية «دخول الحضارة الإسلامية في التاريخ العالمي» تمثل في التحول الجماعي للمجتمعات الشرق أوسطية المقيمة (غير المهاجرة أو المترحلة) إلى الإسلام؛ فبخلاف الفتوحات العظيمة الأخرى التي تلخَّصت بدخول الفاتح الأجنبي وخروجه فحسب ـ أو ربما بدخوله وتأقلمه مع البيئة المحلية ـ كان الإسلام قد بدأ يصبح، في القرنين العاشر والحادي عشر، الدين السائد

والمهيمن في منطقة الشرق الأوسط. وقد سُبِرَت ديناميكيات هذا التحول بشكل ناجح من قبل ريتشارد بُوليت R. Bulliet في كتابه «التحول إلى الإسلام في القرون الوسطى: محاولة في التاريخ الكمي»(*)، وهو كتاب يشير عنوانه الفرعي إلى دخول تقنيات جديدة لعلم الاجتماع في حقل كان حكراً ـ في الماضي ـ للعلوم النصية الكلاسيكية. كان هم «بُوليت» وضع خطاطة بيانية لاتجاه وسرعة هذا التحول عن طريق إجمال نماذج التغيير الذي طرأ على انتماء الأفراد الديني، والمدون في قواميس السيرة الذاتية الخاصة بمجتمعات مختارة من المجتمعات الشرق أوسطية.

أظهرت الدراسات الأخرى التي أُجريت حديثاً المدى المُذهل للمتواصلية الثقافية والحضارية في عملية التحوّل (الديني)؛ وفي دراسة هامة للآثار الثقافية التي تركتها الفتوحات في العراق، أكد مايكل موروني M. Morony على أن غير المسلمين وجدوا من الأسهل عليهم القبول بالإسلام عندما تكون الأفكار أو المواقف أو المؤسسات موجودة سلفاً في القواسم المشتركة بين حضاراتهم وبين الحضارة المستوردة من الجزيرة العربية. وعلى سبيل المثال، يشترك المسلمون في شعيرة تقديم الأضاحي مع الوثنيين والزرادشتيين، ويشتركون مع اليهود في شعيرة الذبح، وهم يعتمدون النظام المؤسساتي في إدارة الأعمال الخيرية وأموال الصدقات، شأنهم في ذلك شأن المسيحيين واليهود؛ ويغطون رؤوسهم أثناء العبادة، كاليهود؛ وتتشابه شعائرهم العبادية مع شعائر النسطوريين والمسيحيين.

وهكذا، تُظهر الدراسات الشبيهة بدراسات «بُوليت» و«موروني» أن هناك فرق شاسع بين نموذج التحوُّل إلى دين الإسلام وبين نماذج التحوُّل الديني الأكثر قِدماً وبساطة والتي كانت تميل ـ في عرف ويليام موور [William Muir] ـ إلى دمج «الفتوحات» مع التحوّل الديني لغير المسلمين في عملية واحدة، مقللةً بذلك شأن الدين الإسلامي وواصفةً إياه بـ «دين السيف».

(*) [Conversion to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantative History]

بالإضافة إلى ذلك، بدأنا الآن نرى أن المسلمين في أواخر القرن السابع (الميلادي) كانوا يعتبرون أنفسهم حملة حضارة عالمية وليس مجرد أفراد يجمعهم معتقد ديني عربي. ففي امبراطوريتهم التي كانوا قد غنموها حديثاً، وجد المسلمون أنفسهم يحكمون مجتمعات دينية متنوعة ومتعددة، منها المستقلة ومنها الذاتية التنظيم ـ كالمسيحيين الروم الأورثوذوكس، والمسيحيين المؤمنين بأن المسيح له طبيعة واحدة، والنساطرة، والأقباط، والزرادشتيين، والمانويين الثنويين، واليهود ـ إلى جانب مجموعة من التقاليد اللغوية والأدبية، بما فيها الإغريقية والقبطية والسريانية والأرمنية والإيرانية الوسيطة واللهجات الآرامية المختلفة. وفي صياغة هوية إسلامية أكثر استقلالية على غرار المجتمعات الأخرى التي يحكمونها ـ وبذلك يكون «الله» معبوداً للعرب وحدهم ويكون الإسلام عقيدة عربية وتكون اللغة العربية لغة الطبقة الحاكمة ـ أو أن تحاول الجمع بين كل هذه المجتمعات والتقاليد المختلفة في تركيبة حضارية واحدة.

خلال العقود الأولى من الفترة التي أعقبت فتحهم منطقة «الهلال الخصيب» ومصر، فضّلَ الحكام المسلمون اللجوء إلى الخيار الأول في الوقت الذي ظل الإسلام فيه يمثل الشعار الفاخر بالنسبة للنخبة العربية الحاكمة، لكن، قبل نهاية القرن الثامن (الميلادي) تحوَّلوا إلى الخيار الثاني، وهي خطوةٌ قد تكون مقررة على أُسُس عملية ودينية. وانطلاقاً من اقتناعهم بصفاقة حكم الأقلية العرقية للأغلبية الساحقة غير المسلمة من الناحية السياسية، عمد الخلفاء إلى تشجيع رعاياهم غير المسلمين ـ بشكل علني ـ على التحوّل إلى الدين الإسلامي. ومنذ ذلك الحين، بات «الدين الإسلامي» و«اللغة العربية» يتوجهان إلى وجوب إقامة ترابط حضاري، عن طريق الجمع بين المجتمعات الدينية واللغوية ـ التي لا تزال منفصلةً حتى اليوم ـ في إطار هوية «عرقيةٍ دينية» واحدة، متساميين في البداية عن كل الهويات الأخرى ليحلاّ في النهاية محلها. ولأن المسلمين فضّلوا الخيار الثاني، تحوّل الإسلام إلى حضارة عالمية ولم يبق مجرَّد دين عرقي محدود النظرة.

يبدو أنَّ النظرة المدركة للمسلمين إلى أنفسهم على أنهم يلعبون هذا الدور التوحيدي هي فحوى الآيات القرآنية التي تحض اليهود والمسلمين على نبذ خلافاتهم والعودة إلى الوحدانية الصافية والخالصة التي بشَّر بها «إبراهيم»، سلفهم المشترك؛ وقد نُقشت الآيات التي تتحدث عن ذلك على الجدران المحيطة «بقبة الصخرة»، وهي أقدم معلم إسلامي تاريخي أقيم في العام 691 ولا يزال موجوداً حتى الآن؛ ومن هذه الآيات: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم وإن تكفروا فإن لله ما في السموات والأرض وكان الله عليماً حكيماً﴾. 170. ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروحٌ منه فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثةٌ انتهوا خيراً لكم إنما الله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلاً﴾. 171.

هذه الكلمات، التي تمثل دعوة موجهة ـ بكل وضوح ـ إلى يهود ومسيحيي القدس (خاصة) وفلسطين عامة، تشير إلى أهمية الدور التوحيدي الدمجي الذي رأى المسلمون أنفسهم يلعبونه وسط الجماعات الدينية التقليدية الأكثر قدماً في منطقة الشرق الأوسط.

الانتشار الحضاري والثقافي الإسلامي

تحوّلت الحضارة الإسلامية إلى حضارة عالمية بفضل عامل مساعد آخر، وهو قدرتها على تلقّي واستيعاب الثقافة من أحد أطراف العالم ومن ثم نقلها إلى الأطراف الأُخرى. ولنأخذ ـ على سبيل المثال ـ فن صناعة الورق، فأسلمة آسيا الوسطى أتت نتيجة للهزيمة التي مُنيت بها الجيوش الصينية على أيدي العرب في أواسط القرن الثامن (الميلادي)، وأما النتيجة الأُخرى، فكانت أن المنتصرين تعلّموا من أسرى الحرب الصينيين المسجونين لديهم تقنية صنع الورق، التي سرعان ما نشروها في طول وعرض الأمبراطورية العباسية. وفي أواخر القرن الثامن، أنشأت بغداد أول معمل للورق فيها؛ وفي العام 900م أصبح لدى مصر مصنع مشابه. وفي أواخر القرن الثاني عشر كان يجري تصنيع الورق في

المغرب وأسبانيا التي منها انتشرت هذه الصناعة إلى بلدان أوروبا. وقد امتدت تقنية صناعة الورق أيضاً إلى المناطق الجنوبية، إذ أن الأتراك، الذين تعلَّموا هذه التقنية من العباسيين، لقَّنوها إلى سكان الهند الشمالية في القرن الثالث عشر، لتنتشر خلال القرنين التاليين ـ بشكل تدريجي ـ في مختلف أنحاء شبه القارة (الهندية) حيث حلَّت محل تقنية تصنيع سعف النخيل، كما حلت في أوروبا محل صناعة «ورق البردى» المصري. بالإضافة إلى ذلك، أسهمت تكنولوجيا صناعة الورق في توسُّع وتقوية الدول البيروقراطية «الهندية ـ المسلمة» منذ القرن الخامس عشر (الميلادي)، وبخاصة أن مادة الورق كانت امتيازاً خاصاً بالطبقة البيروقراطية.

كانت لتكنولوجيا صناعة الورق آثار دينية علاوة على الآثار السياسية؛ إذ إن هذه التكنولوجيا الجديدة أسهمت بشكل فعَّال في نماء الدين وفي تسريع عملية نشر القرآن» الذي يؤمن المسلمون بأنه «كلمة الله». وفي الحقيقة، عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار أثر معرفة الشعوب القراءة والكتابة ودور المجتمعات المتعلمة في توضيح وحفظ جوهر الشريعة أو الدين أو الثقافة، ينظر عندئذ إلى انتشار تكنولوجيا صناعة الورق على أنه ذو دور بالغ الأهمية في تاريخ العالم بعد القرن الثامن عشر، وخاصة على صعيد توسُّع الحضارة الإسلامية الذي ترافق مع انتشار هذه الصناعة.

أحد أبرز المواضيع التي تناولتها الأبحاث مؤخراً، هو موضوع انتشار المنتوجات الزراعية ـ على نطاق عالمي ـ من وإلى وعبر العالم الإسلامي القديم، ولعلَّ هذا الحدث الزراعي كان الأكثر إثارة في تاريخ العالم ـ قبل التقاء شعوب نصفي الكرة الشرقي والغربي في القرن الخامس عشر ـ من حيث كثرة عدد الأصناف الزراعية المُتداولة واتساع النطاق الجغرافي لعمليات التبادل هذه. وفي هذا المجال، وضع «آندرو واتسون» [Andrew Watson] ـ في الفترة الأخيرة ـ حداً للأساطير التي تقول إن العرب كانوا غير ميالين لمزاولة الأعمال الزراعية، بسبب جذورهم الرعوية الصحراوية، وأن المراحل الأولى من تاريخ الإسلام شهدت انحطاطاً في مجال الزراعة. ويدحض «واتسون» هذه المزاعم مُظهراً أنه بين القرنين الثامن والثالث عشر، وفي

الوقت الذي كان فيه الأوروبيون راغبين عن تقبُّل الابتكارات الزراعية، كان المسلمون ينشطون في مجال تحسين مستوى هذه الابتكارات والتجديدات وتوسيع نطاق الإنتاج الزراعي حيث يحلون.

الحدث البارز الذي تناوله آندرو واتسون في تحليلاته، هو فتح العرب بلاد «السند» في العام 711م، هذا الفتح الذي أسفر عن إقامة اتصال مباشر ومنتظم بين «الهند» ومنطقة «الهلال الخصيب» التي كانت من الحكومات الأموية والعباسية بمثابة القلب من الجسد، مما أسفر عن تشريع أبواب أوروبا وأفريقيا وآسيا الغربية أمام كنوز الهند الزراعية، موحِّداً ـ للمرة الأولى ـ بين القرنين الثامن والعاشر، جلب العرب من الهند كميات من المحاصيل الزراعية التي تجنى هناك، وباشروا في زراعة القمح والأرز وقصب السكر والسرغوم (نبات شبيه بالذرة)، وبعض أنواع الفاكهة: كالموز والحامض والبرتقال والبنزهير (اللايم) والمانجو والبطيخ وجوز الهند؛ والخضار: كالسبانخ والأرضي شوكي والباذنجان؛ إلى جانب أهم المحصيل الزراعية ـ الصناعية، وهو القطن. ثم نُشرت هذه المحاصيل (ما عدا المانجو وجوز الهند) من العراق باتجاه الغرب، وصولاً إلى إسبانيا المسلمة التي حوِّلت في ظل الحكم المسلم إلى حديقة حقيقية. أما المحاصيل الزراعية الأُخرى، فتم نقلها بواسطة السفن من جنوب الجزيرة العربية إلى شرق أفريقيا، وصولاً إلى مدغشقر؛ وبواسطة القوافل من شمال غرب أفريقيا، عبر الصحراء (الغربية)، إلى أفريقيا الغربية الاستوائية؛ وخاصة بالنسبة للقطن الذي كان انتشاره عبر القارة الأفريقية موازياً لانتشار الإسلام نفسه. وأخيراً، وبدءًا من القرن الثالث عشر، انتقلت غالبية هذه المحاصيل إلى أوروبا عبر أسبانيا وصقلية وقبرص؛ لكن هذه العملية كانت تجري بمعدل بطيء نسبياً بسبب تدَّني مستوى مهارات الأوروربيين الزراعية، ومحدودية تكنولوجيا الري لديهم، كما أن تدنِّي معدل الكثافة السكانية في بلادهم جعل من غير الضروري رفع طاقة أرضهم الانتاجية إلى الدرجات القصوى.

حيثما كانت تجري زراعة المحاصيل الجديدة، كان ذلك يُسهم في إحداث

تغييرات اجتماعية جذرية؛ فنظراً لأن المزروعات التقليدية في منطقة الشرق الأوسط وحوض المتوسط ـ قبل الإسلام ـ هي زراعات شتوية، كانت حقولُ هذه المنطقة تبقى مُراحة طيلة فصل الصيف؛ لكن، بما أن غالبية المحاصيل التي عُرفت حديثاً كانت محاصيل صيفية، تبعاً لمناخ الهند الحار والموسمي، فقد أسهم انتشارها ـ الواسع النطاق ـ في المناطق الغربية من آسيا في زيادة معدل القدرة الإنتاجية لتلك الأراضي عن طريق إضافة موسم زراعي آخر كل عام. بالإضافة إلى ذلك، ونظراً لأن المحاصيل الهندية كانت متكيفة مع مناطق ذات معدل مرتفع لسقوط الأمطار، فإن هذه المحاصيل كانت تستلزم توفر كميات مياه تفوق كميات المياه التي كان يمكن أن توفّرها أنظمة الري الموجودة في العالم الغربي، قبل الإسلام. ولذلك، كان نجاح العرب في نشر المحاصيل الهندية يستلزم تكثيف تكنولوجيا الري الموجودة (من قنوات تحت أرضية؛ وآلات لرفع المياه... وغيرها) وابتكار وسائل أخرى (كبناء أنواع معينة من الأحواض).

وكل هذه الابتكارات والأنظمة الجديدة، المتعلقة بالسيادة على الأرض وفرض الضرائب، والتي شجعت على استصلاح الأراضي وزيادة استخدام الحقول الزراعية الموجودة، ساهمت في رفع معدل إنتاج الأغذية خلال الفترة الممتدة بين القرنين الثامن والحادي عشر، ميسرة بذلك مقومات التمدين والزيادة السكانية التي ميّزت المجتمعات المسلمة في تلك الفترة.

كما استفادوا من الزراعة الهندية وفهموها ونشروها، فعل المسلمون الشيء نفسه بالعلوم والمعارف الإغريقية والهندية؛ ففي أواخر القرن الثامن (الميلادي)، كان البيزنطيون قد أهملوا ـ منذ زمن بعيد ـ التعاليم الفكرية الكلاسيكية التي وضعها «أرسطو» و«بطليموس» و«جالينوس»، والتي هاجرت شرقاً عندما دفع الاضطهاد الديني المسيحيين النساطرة الناطقين باللغة السريانية للهجرة إلى إيران، حيث واصل النسطوريين تدريس العلوم الإغريقية في ظل حكم آخر الحكام الساسانيين وفي القرنين الثامن والتاسع، عادت هذه التعاليم الفكرية المغمورة إلى الظهور ثانية عندما أقام العباسيون عاصمتهم بغداد في قلب الامبراطورية الساسانية. والخلفاء المتحمسون للحصول على هذه المعارف التي اعتبروها

«معارف علمية» ـ والتي كانوا يطمحون إلى الاستفادة منها في المحافظة على سلامة أبدانهم وفي قياس مساحات الحقول والتنبؤ بالمواسم الزراعية عن طريق مراقبة الأجرام السماوية، على سبيل المثال ـ عمدوا إلى إقامة «دار الحكمة»، التي هي في الحقيقة عبارة عن مكتب يُعنى بترجمة الأعمال الإغريقية والسريانية والسنسكريتية والفارسية التي تبحث في علوم القدماء المتعلقة ـ بشكل خاص ـ بالطب والفلك والرياضيات. وخلال القرون التاسع والعاشر والحادي عشر، لم يعد العلماء المسلمون ـ الذين كان معظمهم من الفرس الذين كتبوا باللغة العربية ـ يقومون بمجرد الترجمة، بل باتوا يفهمون هذه المعارف الأجنبية ويعالجوها بإبداع. من الأغريق فهموا فكرة أن وراء الفوضى والاختلاط الواضح للواقع يكمن نظام أساسي تحكمه قوانين يمكن أن يفهمها العقل البشري. وبالإضافة إلى هذه التعاليم العقلانية، طوّر الباحثون علومهم التجريبية الخاصة التي كوّنت معارف غنية جداً في حقل الطب، إذ إن «الرازي» (925م) و«ابن سينا» (1037م)، اللذين مثلا الطور الأكثر بلوغاً في تاريخ المعارف الإسلامية، عملا على مقارنة ومغايرة ما كتبه الإغريق في بعض المسائل الطبية المحددة بما تعلموه من خلال ملاحظاتهم الطبية الخاصة. وأما النتائج المركبة، فقد تُرجمت إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر، وبقيت على شكل نصوص طبية رئيسية في أوروبا طيلة القرون الخمسة التالية.

نحن ـ أيضاً ـ نرى هذه المجموعة المركبة من مختلف تعاليم الرياضيات والفلك، والتي ساهم فيها الدارسون الهنود الذين قدموا إلى بغداد في العام 770م ببعض الأبحاث الفلكية التي أمر الخليفة ـ على الفور ـ بترجمتها إلى اللغة الغربية. وبعد بضعة عقود، وقعت هذه الترجمات في يد «الخوارزمي» (حوالي 850م) ـ عالم الفلك والرياضيات المشهور ـ الذي عمل على الجمع والتوفيق بين المعلومات الفلكية الإغريقية والإيرانية والهندية وبين ما توصل إليه في هذا المجال. وقد أحضر الهنود إلى بغداد أيضاً أعمالاً في الرياضيات، فأخذها العلماء المسلمون وصاغوا على شاكلتها ما كان لهم وما أصبح فيما بعد للعالم بأسره؛ ألا وهو النظام «المستحدث» للأعداد الرمزية، بما فيه مفهوم

«الصفر». وما أطلق عليه المسلمون إسم «الأعداد الهندية» بات تعرف باسم «الأعداد العربية» عندما نقل لاحقاً إلى الأوروبيين عبر الإسبان. وبناءً على هذه المعارف، جمع «الخوارزمي» بين مبادىء الهندسة الإغريقية وعلم الحساب الهندي لاستنباط مبادىء النظام الرياضي المعروف بعلم «الجبر»، وهي الكلمة العربية التي اقتبسها الأوروبيون من عنوان كتابه: «حساب الجبر والمقابلة».

وهكذا، كان لتراكم هذا النوع من المعارف أثر مركب ساهم في إبعاد العلوم الإسلامية عن شبهة المحاكاة أو الاصطفاء. وفي الحقيقة، يمكن للمرء أن يعترض ـ وأن يكون محقاً في اعتراضه ـ على الجدل الشعبي السائد، القائل بأنه «في القرن الحادي عشر الميلادي، «أعادت» أوروبا المسيحية اكتشاف المعارف الإغريقية الكلاسيكية في مكتبات طليطلة وغرناطة، في أسبانيا التي فتحها المسلمون؛ إذ أن هذه المقولة تعكس في الواقع وجهة النظر الأوروبية البحتة الي توحي بأن المسلمين لعبوا دوراً سلبياً جداً اقتصر فيه قدرهم التاريخي على «تجميد» المعارف الأوروبية على القديمة التي عاد الأوروبيون اللاحقون إلى تبنيها بعد قرون عديدة. لكن المرء يكون محقاً أكثر عندما يقول أن «المعارف الهندية» هي التي اكتشفها الأوروبيون المسيحيون في تلك المكتبات الإسبانية، أو أن ما اكتشفه الأوروبيون كان عبارة عن مزيجٍ موحَّد ومتكامل من المعارف الإغريقية والهندية والإيرانية.

المؤسسات الإسلامية الاجتماعية ـ الدينية

بين القرنين العاشر والثالث عشر، بدأ الخلفاء العباسيون يفقدون السيطرة على السلطة، عندما بدأ الجنود الأتراك المُسترقُّون ـ الذين جُنِّدوا للسهر على أمن الخلفاء والامبراطورية (الإسلامية) ـ بتولّي الحكم بأنفسهم. فتحوَّل هؤلاء الخلفاء إلى مجرَّد حُكَّام صوريِّين في الوقت الذي آلت فيه السلطة الحقيقية إلى مختلف السلطنات المتفرّقة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ثم جاءت الضربة الحاسمة في العام 1258م عندما أقدم المغول، الذين انتقلوا في مطلع القرن الثالث عشر من شرق آسيا إلى جنوبها الغربي، على اقتحام وتدمير

بغداد، عاصمة العباسيين. ولم يكتف المغول بذلك، بل قاموا بإعدام آخر خليفة عباسي وإلغاء منصبه، مقوِّضين بذلك الوحدة الرمزية للعالم الإسلامي.

في القرون الأخيرة، خلص العديد من الدارسين الغربيين إلى فهم هذه الأحداث على أنها كانت تنذر ببداية فترة طويلة من الانحطاط الحضاري الإسلامي؛ لكن ما يبدو واضحاً اليوم، هو أن تأويلاً كهذا لحالة الانحطاط والظلام أربك مسار الحضارة الإسلامية ككل، مما أربك مصائر الحكّام المسلمين وبلدانهم؛ وهذا الأسلوب في فهم الأحداث يعكس بدوره اهتماماً تاريخياً تحقيقياً مسبقاً بالتاريخ السياسي ـ العسكري وبسير السلالات والأسر الحاكمة.

على مدى العقود القليلة الماضية، ركّز المؤرخون اهتماماتهم على ما وراء السِيَر السياسية للخلفاء والسلاطين والشاهات والأمراء ـ هذه السير التي ظهرت بوضوح في الدراسات القديمة المتعلقة بالتاريخ الإسلامي ـ ويعكس التحوُّل المذكور في اهتمامات المؤرخين نزعة عامة سائدة، في الحقل التاريخي، من التاريخ السياسي إلى التاريخ الاجتماعي. بالإضافة إلى ذلك، كان على دارسي التاريخ الإسلامي تناول حالة التناقض الواضح التي لم يستطع التاريخ السياسي تحليلها: ففي فترة ما بعد القرن الثالث عشر، وهي الفترة التي شهدت تشظي الحضارة الإسلامية سياسياً، لم تحافظ هذه الحضارة على تماسكها الداخلي، فحسب، بل حقّقت أيضاً أعلى درجات ازدهارها الثقافي، وباشرت في ذلك الوقت عملية انتشار على نطاق عالمي وعلى نحوٍ أكثر إثارة حتى من الفتوحات العربية التي تمّت في القرنين السابع والثامن الميلادي. ولذلك، ركّزت غالبية الدراسات الأخيرة على المؤسسات والأشخاص الذين وفّروا للمجتمعات الإسلامية تماسكها الداخلي وتوجُّهها الروحي عندما فقدت الحضارة الإسلامية التحامها على الصعيد السياسي. ومن أبرز هؤلاء، كان العلماء والأولياء والقدِّيسون والمتصوفون الذين طوَّروا بدءًا من القرن الثامن مجموعةً كاملةً من الشعائر، والتعاليم، والنظم القانونية، والأعراف الاجتماعية، والتقاليد الروحية، وأشكال الطاعة، والحساسيات الجمالية،

وأساليب الدراسة، ومدارس الفلسفة التي ركّزت وبيَّنت لُبَّ وجوهر الحضارة الإسلامية. ونظراً لأهمية وحيوية هذا الجوهر كانت الحضارة الإسلامية قادرة على البقاء حتى على التوسع وسط مختلف التقادير السياسية.

إن الدور الذي لعبه العلماء في المجتمعات المسلمة مَرَدُّهُ إلى الالتزامات الدينية الأساسية؛ وبالنسبة للمسلمين، الذين طالما فهموا الإسلام على أنه استجابة مجتمع المؤمنين للأوامر (الإلهية) المقدّسة، بات من الضروري معرفة كيفية التصرّف حيال الله وحيال أبناء جنسهم. وقد اقتضى ذلك تطوير الفقه الإسلامي، وبالتالي ظهور متخصصين يعملون على تأويل القوانين وترجمتها وتطبيقها. والشريعة الإسلامية، القائمة بشكل أساسي على تعاليم القرآن وعلى أحاديث النبي وأفعاله، تفهم على أنها دليل كامل وشامل للحياة. أما العلماء فكانوا يشكّلون طبقةً تضمُّ القضاة، والمفسّرين (الذين تولّوا تأويل الآيات القرآنية لهم)، وحفظه القرآن، وأئمة المساجد، والوعَّاظ. ومن أجل تدريب هؤلاء، كانت هناك بالطبع معاهد رسمية ومدارس دينية تشرف عليها الدولة؛ لكن معظم العلماء تلقَّى التعليم عبر شبكات، غير رسمية من الأساتذة الذين لم ينالوا الشهادة بأهليَّتهم من قبل أية هيئة تعليمية حكومية بل بالوسائل الشعبية الشخصية. ولهذا السبب، كان المسلمون يقيمون اعتباراً خاصاً لعادة التعلم عن طريق «الرحلة في طلب العلم»، إذ إن طلبة العلم كانوا ينتقلون من شيخ ـ ذائع الصيت ـ إلى آخر، إلى أن يحصل كل منهم على إجازة تعليم من أستاذه. بهذه الطريقة نمت مدارس الفقه (الشريعة) غير الرسمية، وازداد إقبال الطلبة على الأساتذة المشهورين، ومع الوقت، تحوَّلت المدارس غير الرسمية إلى مدارس رسمية. إلا أن شبكات التعليم غير الرسمي ظلَّت سائدةً على مدى تاريخ الإسلام، معزِّزة مجتمع المؤمنين بالاستقرار والتماسك في ظلّ الظروف الناجمة عن اختلاف وتعاقب الحكام والجيوش.

إذا كانت مهمة «العلماء» هي تبليغ المسلمين العاديين وتعليمهم كيف يعيشون حياتهم أمام الله والبشر، فإن أداء الروحانيين الصوفيين تمثَّل في معرفة الله، في الصميم، وفي مساعدة الآخرين على فِعْل ذلك. وعلى الرغم من

أنها ترعرعت إلى جانب التقاليد الإسلامية الدراسية والقانونية، انصرفت «الصوفية» إلى التعاطي مع جانب مكمّل ومختلف من جوانب الوعي الإنساني؛ ومثلهم مثل الكثير من العلماء، غالباً ما كان الصوفيون يعيشون حياة رحلةٍ وتجوال، بحثاً عن الأساتذة الذائعي الصيت القادرين على مساعدتهم على التقرُّب من الله. بالإضافة إلى ذلك، ظهرت هناك مدارس صوفية أُخرى معنيَّة بتوجيه أساليب خاصة للترويض الروحي؛ وهذه المدارس، التي سمِّيت بأسماء مؤسسيها، سرعان ما اندمجت في الطُرُق والمدارس والأصناف الثابتة التي عمَّت شبكاتها العالم المسلم، بل وتخطّت حدوده، واصلة بين المجتمعات المتفرقة والمتباعدة التي تجمع بينها الآداب، والثقافة المشتركة. ولعلَّ أهم ما في ذلك، هو أن المذاهب والنماذج الصوفية الشهيرة ظهرت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أي في الفترة التي كانت قد تحطَّمت فيها الوحدة السياسية للمجتمع، وهو ما يوحي بأن فقدان الوحدة السياسية كان الدافع الذي جعل المجتمعات المسلمة تبحث عن مراكز الإرشاد الروحي والشرعي الأقرب إلى أماكن تواجدها.

كتاب «الطرق الصوفية في الإسلام» (1971) للكاتب «ج. س. تْريمينْغْهَامْ» G.S. Trimingham كان عملاً رائداً بين المجموعة الموسَّعة من الأعمال الأدبية التي حلَّلت ـ في السنوات الأخيرة ـ نشأة وتطور «الصوفية المنظمة في إطار طُرُقي»، مركِّزة على الدور الذي لعبه الصوفيون ـ أفراداً وجماعات ـ في إنماء المجتمع المسلم على الصعيد العالمي. وفي الحقيقة، غالباً ما كانت تُزرع البذرة الأولى للمجتمعات الإسلامية الجديدة، في المناطق النائية عن الدول المسلمة، بظهور الأَولياء الجوالين المجهولين الذين ينسب السكان المحليون إليهم طاقات وقدرات إعجازية؛ والمقتطفات التالية من الأدب الشعبي لمنطقة شرق البنغال، في العصور الوسطى، تمثّل خير شاهد على ذلك:

«في ذلك الوقت، أتى رجل محمديٌّ [صوفي] إلى تلك القرية، وبنى مسجداً في إحدى ضواحيها؛ وكان يجلس طيلة النهار تحت شجرة تين. . . سرعان ما ذاع صيته في طول المنطقة وعرضها. الكُل كان يتحدَّث عن القدرات السحرية الخفية التي كان يملكها؛ وكلما زاره مريض كان يشفيه على الفور بالمسح بالتراب

أو بأشياء تافهة لمسها... وكان يقرأ أعمق أفكار الشخص قبل أن ينبس ببنت شفة.... المئات من الرجال والنساء كانوا يأتون إليه كل يوم ليقدموا له احترامهم؛ ومهما كانت مطالبهم، كان هذا الوليُّ يلبيها لهم بشكلٍ إعجازي. هدايا الأرز والفاكهة والأطعمة الشهية الأُخرى كانت تأتي إلى بابه بكميات كبيرة، لكن الفقير لم يكن يلمس من هذه الهدايا شيئاً، بل كان يوزِّعها مجاناً على الفقراء».

يبدو واضحاً هنا، أن شعبية الصوفي الواسعة مردّها قدراته النفسية والعقلية والشفائية فوق الطبيعية والكرم المتواضع الذي أظهره للفقراء؛ وبالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نكتشف هنا طوراً مبكراً من (عملية) الأسلمة؛ إذ إن الصفات الإنسانية العطوفة للصوفي كانت مرتبطة بمسجده، الذي سيبقى بعد رحيله والذي سيواصل تزويد المجتمع المحلي ـ الذي لم يصبح بعد مجتمعاً إسلامياً بالمعنى التام ـ ببعض الآثار الدينية الباقية. وما كان يحدث في البنغال، كان يحدث أيضاً في أماكن عديدة من العالم، ونحن نولي اليوم المزيد من اهتمامنا لهذا الموضوع.

II ـ الإسلام في العالم الأوسع

كما يُوضح الجدول المُرفَق، يعيش أكثر من ثلثي مسلمي العالم ـ البالغ عددهم 900 مليون نسمة (عام 1988) ـ خارج منطقة الشرق الأوسط، كما أن أكثر من أربعة أخماس المسلمين ليسوا عرباً، وغالبيتهم تعيش في جنوب وجنوب شرق آسيا. وفي إندونيسيا يزيد عدد السكان المسلمين على عددهم في أي بلد آخر في العالم؛ تتبعها في ذلك باكستان وبنغلادش والهند، لكن الأعمال الدراسية المتعلقة بالتاريخ الإسلامي في آسيا وأفريقيا لا زالت متخلفةً كثيراً عن مثيلاتها في الشرق الأوسط. ففي العام 1976، ظهر كتاب دراسي ـ بالمستوى الجامعي ـ بعنوان مقدمة في الحضارة الإسلامية، ولم يتطرَّق هذا الكتاب إلى مناقشة أوضاع ثلثي العالم المسلم، الذي يقطن أبناؤه وراء حدود منطقة الشرق الأوسط، وذلك «لأسباب عملية». ولعلّ السبب وراء هذه الحالة المؤسفة من عدم التبصُّر يكمن في المقابلة التاريخية بين أوروبا والدول الواقعة على الجهة المقابلة من البحر الأبيض المتوسط، هذه المقابلة التي بنتيجتها أصبح «العالم المسلم» هو نفسه

«العالم العربي» في نظر العديد من الأوروبيين المتخصصين في دراسة الإسلام. وهذا الربط (بين مفهومي العالم المسلم «والعالم العربي») هو من النوع الذي لا يمكن أن يُزال بسهولة.

وقد يكون للعوامل الإسلامية الداخلية أيضاً علاقة بهذا الموضوع، إذ إن المسلمين أنفسهم طالما اعتدوا بالمكانة الخاصة التي تتمتع بها الثقافة العربية في الإسلام؛ كما أن القرآن ـ المنزل باللغة العربية ـ أشار إلى نفسه مراراً على أنه «قرآن عربي» (السورة 12 [سورة يوسف] الآية 2 والسورة 42 [سورة الشورى] الآية 7، والسورة 43 [سورة الزخرف] الآية 3)؛ ولذلك، يقول المسلمون إن القرآن لا يمكن أن يُترجم إلى أية لغة أُخرى؛ علاوة على أن الطقوس والعبادات الإسلامية يجب أن تؤدي باللغة العربية «حصراً». الصلوات اليومية الخمس يجب أن تكون باتجاه مكة؛ والشعائر الإسلامية المركزية، كالحج إلى الكعبة، تعزّز الجذور العربية لهذا الدين. ومن هنا نرى أن أوجه الهوية الإسلامية تميل إلى تعزيز ربط الأوروبيين الإسلام بالعالم العربي.

لكن الأبحاث التي أُجريت خلال العقود الخمسة الماضية قطعت شوطاً طويلاً على طريق تصحيح هذا الخلل في التوازن الدراسي؛ ومن الأعمال التي يجدر ذكرها هنا، كتاب «مارشال هودجسون»: مغامرة الإسلام (1974)* ـ المؤلف من ثلاثة مجلّدات ـ والذي لا يزال يمثّل أكثر الدراسات المتوفرة تجانساً وشمولية لتاريخ الإسلام. اختلف كتاب «هودجسون» بشكل «حاسم» مع معظم الأعمال الدراسية التي سبقته في نواحٍ مهمة ثلاث: الترتيب الزمني والمفهوم الفكري والبُعد الجغرافي.

أولاً، بذل جُهدَه في فهم التاريخ الإسلامي انطلاقاً من الأُسُس ووجهات النظر التاريخية الإسلامية، ولم ينظر إلى هذا التاريخ من خلال العدسات المظللة التي تطغى عليها النزعة الأوروبية. وحتى قبل أن يبدأ «هودجسون» بالكتابة، كان قد انقضى العصر الذي كان يُشار فيه إلى الخليفة ـ بشكل

(*) [Marshall Hadgson, Venture of Islam (1974)].

عرضي ـ بعبارة «بابا» المسلمين أو إلى القرآن بعبارة «إنجيل» المسلمين أو إلى المسجد بعبارة «كنيسة» المسلمين أو إلى الشيعة بعبارة «الطائفة البروتستانتية». لكن كتاب «مغامرة الإسلام» يتعدى هذه الحدود ويتحدى، بإصرار، اعتبارات القارىء اللاواعية فيما يتعلّق بالمصطلحات اللغوية التي كانت وريثة ألف عام من الغموض الذي لفَّ معرفة أوروبا للطرف الإسلامي «الآخر».

ثانياً، رفض «هودجسون» أن يجعل دراسته محصورة جغرافياً بمنطقة الشرق الأوسط أو عرقياً بالعرب، بل أصرَّ على أن الوحدة المتكاملة التي يجب أن تشملها دراسة التاريخ الإسلامي هي الأراضي الزراعية الممتدة من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى الصين. وبفضل هذه الرؤية، التي تنسجم مع التوزُّع الديمغرافي للمسلمين في العالم (كما يظهر في الجدول التالي)، استطاع «هودجسون» أن يقدّر ـ حق القدر ـ الصفة العالمية الحقيقية للإسلام وقدرته على جعل حضارته الواسعة الانتشار موحدة ومتكاملة.

توزّع المسلمين في العالم، 1984

البلد أو المنطقة	نسبتهم إلى إجمالي عدد المسلمين في العالم (البلدان)	نسبتهم إلى إجمالي عدد المسلمين في العالم (المناطق)
• الصين		2(؟)
• جنوب شرق أسيا		17
ـ إندونيسيا	15	
ـ ماليزيا، والفليبين والدول البرّية الرئيسية (عدا الجزر)	2	
• جنوب آسيا	30	
ـ الباكستان	11	
ـ بانغلادش	10	
ـ الهند	9	
• آسيا الوسطى		6
• الشرق الأوسط		32
ـ تركيا	6	
ـ إيران	5	

ـ أفغانستان	2	
ـ مصر	5	
ـ شمال إفريقيا والسودان	8	
ـ شبه الجزيرة العربية الهلال الخصيب	6	
● غرب أفريقيا		9
ـ نيجيريا	5	
ـ بقية بلدان غرب أفريقيا	4	
● شرق أفريقيا		3
ـ الحبشة	1	
ـ بقية بلدان شرق أفريقيا	2	
● (دول) البلقان		1

● المصدر: «ريتشارد في. ويكس»، «الشعوب المسلمة: مَسْحٌ إثنولوجيٌّ (عرقيّ) عالميّ؛ الطبعة الثانية (وِسْتْپُورْت، كونكتيكات: مطبعة غرينوود، 1984). مجموعة ومصنَّفة من المعلومات الواردة في الملحق 1.

[Richard V. Weekes, «Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey,» 2nd Edition (Westport, Conn: Greenwood Press, 1984].

وثالثاً، اختلف كتاب «هودجسون» عن الكتب التاريخية الإسلامية السابقة بعدم تناوُلِهِ تاريخ الإسلام بعد العصر العباسي على أنه تاريخ انحطاط طويل الأمد؛ فالحقيقة هي أن العباسيين طوروا ثقافة عالمية راقية تقاربت مع كل الحضارات العالمية السابقة واتصلت بها، وأن المسلمين فقدوا مركزيّتهم السياسية بعد تدمير بغداد وإسقاط الخلافة في العام 1258؛ لكن «هودجسون» أكّد ـ أكثر من غالبية المؤرّخين ـ على التزامُن بين عملية «التشظّي السياسي» وعملية «ازدهار الثقافة» في التاريخ الإسلامي، وعلى العلاقة بين هاتين الظاهرتين. والأهم من ذلك كله هو إدراكه حقيقة أن الدين الإسلامي نما بين شعوب آسيا وإفريقيا ـ كنظام عقائدي وكحضارة عالمية ـ خلال القرون التي أعقبت العام 1258.

لقد تطرَّق عملُ «مارشال هودجسون» إلى مفاهيم فكرية جديدة، إلاّ أنه أُتْبع

بمجموعةٍ لابأس بها من الأبحاث التجريبية المتعلّقة بالتاريخ الإسلامي، وهذه الأبحاث التي اعتمدت عليها أعمال المؤرخين غير المتخصصين (في مجال تاريخي معيّن) ساهمت إلى حد بعيد في توسيع مدى فهمنا للإسلام كظاهرة عالمية. ويدور أحد أكثر الاهتمامات انتشاراً ـ فيما يتعلق بهذا البحث الجديد ـ حول «التشكُّل والنشأة التاريخيين للمجتمعات المسلمة الجديدة»، أو بالأحرى حول «عملية الأسلمة» في قارتي آسيا وأفريقيا. لم يربط أي كتاب مفرد بين كل العناصر المعقَّدة لهذه العملية، ولعلّ المجلد الذي ألّفه «ن. لِفْتْزِيُوْن» [N. Levtzion] في العام 1979 بعنوان «التحوُّل إلى الإسلام» [Conversion to Islam] ما يزال يمثّل أفضل الأعمال التلخيصية في هذا الصدد. ويبدو أن غالبية الباحثين الذين يدرسون «عملية الأسلمة» يميلون إلى رؤيتها على أنها «عملية استيعاب» وليس على أنها من عمليات «التوسُّع»، التي تقتضي استخدام القوة حسب الاعتقاد الأوروبي القديم وهكذا، وبدلاً من تبنّي وجهة نظر من يقف في مكّة ويرصد المدَّ الديني الآخذ في التوسع والانتشار بشكلٍ مُتَرَاصّ ومتناغم؛ أصبح الباحث يميل إلى تبنّي وجهة نظر من يقف في قرية نائية مُغْبَرَّة ليوفِّق بين نظامه الديني الخاص وبين العناصر التي يمكن اعتبارها نافعة أو ذات مغزى والتي تأتي من وراء المحيط أو من وراء الجبال أو حتى من القرية المجاورة. هذا التحوّل في وجهات النظر غيّر ـ بشكل مثير ـ طريقة تفكير الدارسين ليس فيما يتعلّق بالإسلام فحسب، بل أيضاً فيما يتعلّق بديناميكيات التحوُّل الديني، آخذين ذلك بعين الاعتبار، لنلقي نظرةً، عن كثب، على نشأة الإسلام وراء حدود منطقة الشرق الأوسط، وعلى وضعِ الدراسات التاريخية المتعلّقة بهذه النشأة.

فيما يتعلّق بالهند، يمكننا أن نميِّز خطّين اثنين للبحث التاريخي، أحدهما فكري والثاني اجتماعي. ويتألف الخط الفكري من مجموعة الجهود المبذولة بغية تحليل الأساليب والطُرُق المعقّدة والمدهشة التي مكّنت المسلمين القادمين من الغرب (بالنسبة للهند) في إحكام سيطرتهم على الأنظمة الدينية والفكرية «الهندوسية ـ البوذية» الموسعة والبالغة التطور.

بعد ضَعْفِ وزوال الحكم العربي لبلاد السِند في القرن الثامن الميلادي، تولّى الأتراكُ المستعجمون مهمة مستقراتٍ إسلاميةٍ دائمةٍ في الهند، منذ القرن الثالث عشر. لكن، ماذا فعلت الطبقة «الحاكمة الجديدة ـ الحديثة التحوُّل إلى الإسلام في آسيا الوسطى ـ بأرض «بوذا» و«شيڤا» (سِيْوَا) وتجليات «ڤيشنو» الرائعة؟ وإلى أي حد استطاع الإسلام أن يتكيّف ـ أو يتغيّر ـ في سبيل أن يجد لنفسه مكاناً لائقاً وسط عالم الثقافة الهندية الغنية؟

وراء هذين السؤالين البسيطين ـ ظاهراً ـ تكمن مواضيع أساسية بالغة الأهمية، سواء بالنسبة للمؤرخين العصريين الذين يعودون ببحوثهم إلى القرون السبعة الماضية، أو بالنسبة للمسلمين الهنود الذين عاشوا في تلك القرون. لكن هل تعرَّض الإسلام للتمييع أثناء تكيُّفِهِ المتعدد الأوجه مع الثقافة الهندية؟ أم أنه كان ينمو مع الوقت متأقلماً مع الظروف الجديدة ومعتمداً على ما كان متوافراً له هناك؟

هذان السؤالان ملحّان جداً، لأن المسلمين اضطُرُّوا إلى توطين أنفسهم على تراثهم الثقافي الخاص وهم يوطِّنون أنفسهم على التراث الثقافي الهندي الهائل. وكما توحي الأبحاث التي أُجريت مؤخراً، انتاب المسلمين الهنود شعور مزدوج متضاد وعميق حيال الثقافة الهندية، لدرجة أن مواقفهم من هذه الثقافة كانت تتراوح بين الاعتناق المتحمس للفلسفة الهندوسية من جهة (كما فعل الأمير «دارا شيكوه» [Dara Shikoh] المتوفى عام 1659م)، وبين الرفض المطلق للهندوس بوصفهم «عبدةً للأوثان ولروث البقر» (كما كان يؤمن «ضياء الدين باراني» المتوفى عام 1357م).

لكن، بغضِّ النظر عن شعور أهل الفكر من أبناء المدن حيال الثقافة الهندية، كان الملايين من أبناء الشعب الهندي يتحولون إلى الإسلام أو، بتعبير أكثر دقة، يدمجون الشعائر والعلوم الكونية والآداب التي يشتمل عليها الإسلامُ في أنظمتهم الدينية المحلية. وبدءًا من القرن الرابع عشر، ومروراً بعهد «موغال» (1526 ـ 1858)، بات الهنود المتحولون إلى الإسلام يشكِّلون الأغلبية في الجزأين الشرقي والغربي من شبه القارة (الهندية).

فيما يتعلق بهذه المناطق، وبغيرها من أجزاء العالم الإسلامي، يعمل الدارسون على تطوير الأساليب لفهم عملية التحول (الاهتداء)، على نحوٍ أكثر صفاءًا ووضوحاً من الأساليب القديمة وغير المُتْقَنَة التي كان الأوروبيون يفهمون الإسلام بواسطتها على أنه «دينُ حرب». وتوحي الأبحاثُ الأخيرة بأن اعتماد السكان «الزراعة» و «عدم الترحال» في الأقاليم الهندية التي تضم أقلية هندوسية، سيخبرنا أكثر عن عملية «التحوّل»، مما قد تخبرنا به تحركات الجيوش خلال القرون الوسطى؛ وذلك لأن نشأة المجتمعات المسلمة تلازمت، في المناطق الهندية الشرقية والغربية التي باتت تضمُّ أغلبيةً من المسلمين ـ البنغال في الشرق والبنجاب والسند في الغرب ـ مع تبنّي (السكان هناك) الزراعة ورغبتهم عن الترحال؛ علماً بأن كلتا المنطقتين ـ الشرقية والغربية ـ كانتا تمثّلان مجتمعات حدودية غير مُخترقة بعد من قِبَل التعاليم الدينية الهندوسية والمفاهيم الكهنوتية الاجتماعية للرهبان البراهمانيين.

وهكذا، عملت معابدُ الصوفيّين العظَام في منطقتَي السِند والبنجاب الغربيَّتَيْن على اجتذابِ العائلاتِ والعشائرِ الرحّالة (الرعويَّة) غير المسلمة، وإدخالِها في فَلَكِها الطقسِيّ والسياسي والسوسيو ـ اقتصادي. بعد ذلك، أقام سليلو هؤلاء الصوفيين علاقاتِ مصاهرةٍ مع زعماءِ العشائرِ الرحّالة؛ في حين أن سلاطين «دلهي» وأباطِرَة «موغال» تنازلوا عن مساحاتٍ شاسعةٍ من الأراضي الخصبة دعماً للاحتفالات والمراسمِ الطقسيّة التي كانت تُقامُ في تلك المعابد. وعلى هذا الأساس، كانت المعابد المذكورة بمثابة وكالاتٍ وساطةٍ بالغةِ الأهميّة ـ مع الدولة ومع البيئة الإسلاميّة ـ في نفس الفترةِ التي كانت تتحوّلُ فيها هذه المجتمعاتُ من الحياة الرعويّة البدويّة إلى حياة الاستقرار واعتماد زراعة الحنطة. وفي هذه الفترةِ أيضاً توسّعت تكنولوجيا الريّ التي واكبت ـ كما ذكرنا في المقال السابق ـ مسيرة الحضارة الإسلاميّة، وسمحت في تلك الحالةِ بزيادةِ مساحة الأراضي المزروعة بالحنطة.

الأمرُ نفسه حدث في الجانب الآخر من الهند ـ أي في البنغال ـ حيث حصلَ الروّادُ المسلمون الأوائلُ على هباتٍ من (الحكّام) «الموغال» لتمويل عمليَّة إزالةِ

أشجار الغابات العذراء بغية توسيع أراضي زراعةِ الأَرُزّ التابعةِ للأمبراطورية. وقد شيّد هؤلاءُ الروّادُ المساجد التي عملت كمغناطيس يجتذب سكّان الغابات غير المسلمين ويدخلهم في نطاق الحياة الزراعية المستقرة المرتبطة بالمساجد ويعرّفهم على النمط الإسلامي المحلّي المتأثّر بثقافة الصالحين والأولياء وبسيَرِهم المهيبة. بنتيجة هذه العمليات، وقبل نهاية القرن الثامن عشر، ظهرت مجتمعاتٌ واسعةٌ من الفلاحين المسلمين في كل من البنجاب والبنغال؛ لكن من جهةٍ ثانية، وفي قلب الأراضي الهندية، حيث كان قد نشأ مجتمعٌ هندوسيٌّ زراعيٌّ مستقر، كانت عملية التحوُّل إلى الإسلام أقلَّ شأناً بكثير من مثيلاتها في طرفَي الهند الشرقي والغربي.

«مالابار»، وهي المنطقة الساحلية الجنوبية الغربية من الهند، شهدت أيضاً نمواً مفاجئاً للمجتمعات المحلية المسلمة؛ وبخلاف البنجاب والبنغال، كانت مالابار واقعةً خارج فلك النفوذ الأمبراطوري للموغال وخارج نطاق الثقافة المستعجمة المرافقة له. إلاّ أنّ مالابار، الغنيّة بالفُلفُل والهال والزنجبيل والتي تحتل موقعاً استراتيجياً في منتصف طُرق التجارة المارة عبر المحيط الهندي، كانت واقعةً داخل مدار النفوذ التجاري العربي البحري. ومنذ القرن التاسع، على الأقل، عندما ظهر أقدمُ المساجد التي لا تزال موجودةً حتى اليوم، جعل التُجّار العرب مقرَّ سكنٍ ثابت لهم من مُدن المرافىء البحرية الواقعة على طول السهول الساحلية الغنية بالتوابل. وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر، عندما تسارعت خطى هذه التجارة وأصبح المحيط الهنديُّ بأكمله نابضاً بالحياة وزاخراً بالمراكب الشراعية العربية المحمّلة بالتوابل والأقمشة، ظهر مجتمعٌ سكانيٌّ حقيقيٌّ من التجار العرب في مالابار، وبات هذا المجتمع يعيش تحت حماية الملوك الهندوس (الذين كانوا يحققون أرباحاً طائلة من تلك التجارة). وفي النهاية، برز مجتمعٌ مسلمٌ ضخم، هناك، نتيجةً للزيجات المختلطة التي تمّت بين العرب والسكّان المحلّيين. لكن في القرن السادس عشر، ساهم ظهورُ البرتغاليين الذين نافسوا العرب بشدةٍ في تجارة الفلفل، في توحيد صفّ مسلمي مالابار، وفي تحويلهم من جماعات مفكّكة من التجار وأتباعهم المحلّيين إلى مجتمعٍ مسلّحٍ ذي حدود اجتماعية ثابتة. وهذه

المواجهة الحاصلة، التي كانت لها أهميّة كبيرة بالنسبة للتاريخ الهندي، تُجسّدُ أيضاً موضوعاً هاماً من مواضيع التاريخ العالمي: ألا وهو موضوع الصِدَام بين مجتمعَي شتاتٍ تجاريّين آخذين في التوسُّع ومتعاديَين إيديولوجياً وكل منهما يشايع ديناً عالمياً (مختلفاً).

كانت عملية الأسلمة في جنوب شرق آسيا مشابهةً ـ في أَوْجُهٍ عديدة ـ لعمليّة الأسلمة التي شهدتها «مالابار»: فبوصفها منطقة مصدّرة للتوابل، أُدخِلَت (الأخيرة) في شبكة تجارةٍ بحريةٍ خاضعةٍ للسيطرة الإسلامية؛ وكانت تضم أراضي داخليةً خاصة بزراعة الأرزّ، يسكنها فلاّحون متفاعلون مع الثقافة الهندوسية؛ وفي مرحلة حاسمة من تاريخ نشأتها الثقافية ووُجِهت بتحدٍّ من قِبَل قوى تجاريّة أوروبيّة معاديةٍ لها ومنافسةٍ للتجّار المسلمين.

لكن المواد الأولية المتوفرة لإعادة بناء الإسلام في جنوب شرق آسيا ـ كبعض أجزاء القصائد الشعرية الصوفية، وبعض شواهد القبور التي يستحيل حلُّ رموزها، إلى جانب بعض السِيَر الملكيّة التاريخيّة المنمّقة ـ ليست ضئيلةً ومتناثرة فحسب، بل ومحيّرة أيضاً إلى درجة أنّ الخطّ الفاصل بين الأسطورة والتاريخ (والذي يُسبب وجوده مشاكِلَ صعبة الحل في أيّ عمل تاريخي) يصبح خفيّاً تماماً. ومع ذلك، من المؤكّد أن الدولة ـ المدينة المسلمة «باساي» (Pasai) ظهرت في أواخر القرن الثالث عشر على القمّة الشمالية في «سومطرة»؛ وفي القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر ظهرت دولٌ ـ مدينيّة مسلمة أخرى على طول سواحل سومطرة وجاوا الشمالية، والأهم من ذلك، كان ظهور هذه الدول ـ المدينيّة في مَلَقَا ومضائقها. وعندما استولى القادة البحريون البرتغاليّون على مَلَقَا في العام 1511، تحوّلت التجارة المسلمة إلى «آسِه» الواقعة على الساحل الشمالي في سومطرة؛ وبعد مرور قرنٍ واحد، عندما وصلت قوّة هولنديّة إلى هناك، انتقل التجارُ المسلمون ثانية، وهذه المرّة إلى «مَكَاسَار» على الساحل الجنوبي الغربي لسِيليبس (سولاويزي).

تمحور اهتمام المؤرخين العصريّين حول خطّين أساسيين من المناقشة التي تهدف إلى شرح تغلغلِ نفوذ الإسلام داخل منطقة جنوب شرق آسيا الناطقة باللغة

الملايية؛ ويركّز أحد هذين الخطّين على دراسة التوسّع الاستثنائي للتجارة البحرية الدولية والإقليمية في المحيط الهندي خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ هذا النشاط الذي نتج بدوره عن هجر طرُق التجارة البريّة بعد الغزوات التي نفّذها المغول على آسيا الوسطى والغربيّة وعن زيادة الطلب في أوروبا على توابل جنوب شرق آسيا. ولهذا السبب، ظَهَر في مضائقِ «مَلَقَا» وبحر «جاوا» جوٌّ استثنائيٌّ متعددُ الأعراق ـ تجارٌ من جنوب الصين، والكجرات، وتاميل نادو، والبنغال، ومالابار، وشبه الجزيرة العربية ـ لكنه موحّدٌ إيديولوجياً حول الإسلام، وقد ترافق ذلك مع انتشارٍ واسعٍ للأدبين العربي والفارسي.

كان الفشل ـ على الأغلب ـ نتيجة الجدل الدراسي الذي دار طيلة قرنٍ من الزمن، بهدف تحديد المكان الذي جاء منه الإسلام ومعرفة من أتى به؛ ويبدو أنّ جنوب الصين وجنوب الهند هما أبرز المناطق التي يتركز حولها هذا النوع من الجَدَل.

المحيط الهنديّ بأكمله أصبح منصهراً ثقافياً إلى حدٍ بعيد، وغدت مدن الموانىء الساحلية زاخرةً بالروح الإسلامية العارمة، إلى درجة أنّ الهوية العِرقيّة لبعض التجار لم تعد مسألةً مهمة. لكن على الرغم من أنّ المؤرخين يتفقون على وجود رابطةٍ تبادُليّةٍ واضحة بين «الأسلمة» و«اتساع نطاق شبكات التجارة» في العالم الماليّ، إلاّ أنّ إدراك كُنهِ العلاقة بين هاتين العمليتين بشكلٍ واضحٍ ودقيق لا يزال يفوتُهم.

الخط الثاني للجدل المذكور لا يركّز على سرعة النشاط التجاريّ، بل على الشبكات الفكرية والروحيّة التي ظهرت أثناء الشتات التجاري أو بعده؛ وقد ذكر الرحّالة البرتغالي «توم بيرز»، في الفترة الممتدة بين عامَي 1512 و1515، أنّ التجّار الأجانب في مدن الموانىء على سواحل جنوب شرق آسيا كان يرافقهم في معظم الأحيان «رجالُ الدين العرب» الذين قد يكون بينهم دارسون وصوفيّون ووعّاظ.

إنطلاقاً من هذا الدليل وبناءًا على الكتابات غير الكاملة التي وُجِدت للدارسين والعلماء والصوفيّين أنفسهم، حاول المؤرّخون أمثال «آنتوني جونز»

[Anthony Johns] استحضار البيئة الفكريّة والروحيّة التي سادت مدن الموانىء التجارية في القرنَيْن السادس عشر والسابع عشر، ومعها طبيعة اتصالاتِ هذه البيئة بالمناطق الداخليّة السومطريّة أو الجاويّة من جهة، وبالعلماء والدارسين في الهند أو في الجزيرة العربية من جهةٍ ثانية. وما نأمله هو أن تؤدي معرفةُ «مَنْ درس مع مَنْ» و«أين» و«متى» و«تحت رعاية من»، إلى الخروج يوماً ما بأعمالٍ مفيدة تساهم في شرحِ جوانب عمليّة «الأسلمة» التي جرت في العالم المالي.

على نحو متزامنٍ مع التطورات الموصوفة آنفاً، ومنذ أواخر القرن الخامس عشر، بدأت الدول المدينيّة المسلمة الواقعة على ساحل جاوة الشمالي ـ وخاصةً منها ديماك [Demak] ـ بالتوسّع باتجاه المناطق الداخلية في «جاوة» التي كانت أغنى جزر جنوب شرق آسيا وأكثرها ازدحاماً بالسكان. هناك، لم يواجه المسلمون التجار والقادة البحريين الأوروبيين، بل واجهوا الحضارات الهندوسية ـ البوذيّة القديمة التي تملك بُنى اجتماعية منظّمة «كهنوتياً»، وطبقةً مصقولةً من الأُدباء، وشعائر مَلَكيّة مُتْقَنَة، وطبقاتٍ أرستوقراطيّة تعتمد على جباية العائدات، وأغلبيّة سكانيّة من الفلاحين الذين يعيشون على زراعة الأرُزّ. وفي مطلع القرن السادس عشر، تمكّنَ تحالُفُ الممالك المسلمة من دَحْر مملكة «مادجاباهيت» الهندوسية ـ البوذيّة التي حلّ محلّها عددٌ من الدول المسلمة، وأهمها سلطنة «ماثارام» التي أقيمت في وسط جاوة.

تميّز تاريخُ هذه الدولة، التي بلغت أَسْمى مراتب قوّتها في ظل حكم السلطان «أَغونغ» [Agung] (1613 ـ 1646 م)، بظهور الصوفيين الجاويّين(*) عظيمي النفوذ، الذين بالغ الناس في وصف غموضهم ومعجزاتهم الخياليّة، والذين كانوا أحياناً يساعدون السلاطين على بسط سُلطَتِهم، وأحياناً أخرى كانوا يمارسون نفوذهم على الجماهير الريفيّة بغية العمل على تقويض سلطة هؤلاء السلاطين. لكن، على الرغم من اضطهاد الدولة لهم وضَعْف خلفيّتهم التاريخيّة، بقي «الكِيِيَايِي» في ذاكرة

(*) كانوا يُعرَفون باسم «كِيِيَايِي» (Kiyayi)

الفلاحين الجاويّين كأبطال ثقافة أحياء. ونظراً لانقطاعهم عن التعرّض ـ بشكل منتظم ـ للعالم الإسلامي الخاص بمدن الموانىء، أنشأ «الكييايي» أشكالاً من الصوفيّة الإسلاميّة مُلَوّنة بالمفاهيم الهندوسية ـ البوذية والجاويّة المحليّة. وهكذا، وفي حين أنّ «الأَسْلَمَة» في الجُزُر الخارجية كانت مرتبطةً بنهضة التجارة العالميّة وما تفرّع عنها في المجالين الروحي والفكري، كانت نماذج «الأسلمة» في مناطق جاوة الداخلية، التي كانت تضمّ عدداً أكبر من السكّان، مقترنةً بنشاطاتِ عددٍ لا يُحْصَى من القدّيسين الجوّالين الذين خدمت سِيَرُ حياتهم النيّرة شبه الأسطوريّة كصلةِ وصلٍ بين هندوس جاوا ومسلميها طيلة الأجيال التالية.

في المناطق شبه الصحراوية من أفريقيا، كما في جنوب شرق آسيا، نمت المجتمعات المسلمة على نحوٍ متطابقٍ مع نموّ الأعمال التجارية (هناك)؛ وبخلاف الرومان والبيزنطيّين ـ الذين أقاموا خطوطاً محصّنةً بينهم وبين قبائل البربر البدويّة في شمال أفريقيا، أي في المنطقة التي اعتُبِرَت «بربريّة» نسبةً إلى تلك القبائل ـ حاولَ العرب دمجَ هذه الشعوب في المجتمع المسلم بعد فتحهم المنطقةَ في مطلع القرن الثامن. وفي الحقيقة، كانت الحملات العربية، التي عبرت (مضيقَ) جبل طارق إلى أسبانيا، عبارةً عن جهودٍ عربيّة ـ بربريّة مشتركة؛ وإلى الجنوب، كانت إحدى قبائل البربر ـ وهي قبيلةُ «صنهاجة» ـ قد بدأت بالتوسّع عبر الصحراء (الغربيّة) وبإقامة صلات تجاريّة مع الشعوب السوداء داخل الحزام السوداني الواسع الممتدّ من الشرق إلى الغرب. كانت قوافل إبِلِهم تحمل الملح جنوباً من شمال أفريقيا لمقايضته بالذهب الذي كان يتمّ شراؤه في الغرب الأفريقي، والذي كان ينتهي به الأمر في بلدان أوروبا. وفي القرن العاشر الميلادي تحوّل بربرُ «صنهاجة» إلى الدين الإسلامي ـ بشكلٍ اسميّ ـ وفي أواخر ذلك القرن توسّعت مملكة غانية شمالاً إلى حيث التقى شعبُها بأبناءِ هذه القبيلة؛ ومن هناك بدأت العمليّة التي استمرّت طيلة القرون العشرة الماضية: ألا وهي «الأسلمة التدريجية لغرب أفريقيا».

على الرغم من أنّ التزام أبناء «صنهاجة» بالإسلام كان متردّداً في البداية، إلا

أنّ ذلك تغيّر عندما حَجّ أحد زعمائهم ـ وهو «يحيى بن إبراهيم» ـ إلى مكّة في العام 1035. وعلى غرار ما يحدث للحُجّاج القادمين من أطراف العالم المسلم، أدّت تجربة التضامن، مع العرب والأتراك والهنود والفرس والمصريّين في أداء هذه الشعائر، بهذا الزعيم إلى الإحساس بحقيقة اتساع الإسلام عالمياً؛ وهذا ما كان يتناقض مع المفهوم الديني الضيّق الذي كان يألفه في وطنه. و«يحيى بن إبراهيم»، المتحمّس لنقل هذه الصورة، الدينيّة إلى شعبه، أحضر معه أحد الأساتذة العرب المثقّفين، وهو عبد الله بن ياسين، لتدريس أفراد قبيلة صنهاجة مبادىءَ العقيدة على نحو أكثر صفاءً وجودة. والأهم من ذلك، هو أنّ هذا الأستاذ انطلق، وفق مبادىء حركة النبيّ محمّد في غرب الجزيرة العربية، معيداً إحياء البربر باسم الإسلام، وواضعاً أُسس الحركة العسكرية التوسّعية التي عُرفت باسم «المُرابطين» والتي اجتاحت كامل أراضي المغرب وأسبانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

جنوباً، وفي تلك الأثناء، واصل التجّار العرب والبربر فتْح الطُرق التجارية التي اخترقت الحزامين الأفريقيّين، الصحراوي والسوداني، من كل الجهات، واصلةً القاهرة وطرابلس وتونس وفزان، في الشمال، ببحيرة تشاد ومالي وغانة في الجنوب. وهكذا، فإنّ المسلمين الأوائل الذين ظهروا في القرن الحادي عشر في دولٍ عديدةٍ، كغانة مثلاً، كانوا من التجار الأجانب الذين قدموا من الشمال والذين عاشوا في أحياء مدينية متفرقة خاضعين لحُكم الملوك الوثنيّين. لم تبدأ عمليّةُ «الأسلمة» (هناك) إلاّ بعد أنْ أُغريَت القبائل، التي تعتمد العمل الزراعيّ، للمساهمة في توسيع الشبكات التجاريّة لهؤلاء التجار، كما حدث مع قبيلة «سُونِينكِي» (Soninke)، وهي إحدى القبائل التي كانت تتعاطى الأعمال الزراعية والتي تحوّلت إلى وسيطٍ تجاريّ بين حقول الذهب الغانيّة والتجار المسلمين القادمين من الشمال.

وعندما انقطعت المجتمعات الأفريقية ـ كقبيلة «سُونِينكِي» مثلاً ـ عن مزاولة أعمالها الزراعيّة، زال تعلّقها بآلهتها المحليّة؛ ومع زيادة اختلاطها بالتجار الأجانب، أدخلت هذه المجتمعات في تقاليدها مظاهر الشعائر المسلمة. كان

التوافق والتلازم مُحكَمَيْن جداً بين التجارة والإسلام، إلى درجة أنّه عندما كانت (هذه) العملية تسير بالاتجاه المعاكس ـ كما سُجِّل في الحالات العديدة التي تحوّلت فيها القبائلُ «التجاريّة» المهتدية إلى حياة الفلاحين ـ كانت هذه القبائل ترتدُّ إلى أديانها الوثنيّة السابقة.

إذا كان التُجّارُ هم الذين عرّفوا الشعوب الأجنبيّة على دين الله، والزعماءُ هم الذين رعوه عندما سمحت الظروف السياسيّة بذلك، فإن العلماء والباحثين هم الذين تُرِكت لهم مهمّة ترسيخ هذا الدين. وبخلاف الديانات المحلية التي كانت مراجعُها متمثّلةً في الكهنة غير المُخَلّدين، كانت المراجع الإسلاميّة متمثّلة في نصوصٍ من الكتاب المقدّس؛ وهذا ما منح الإسلام منزلةً مرموقةً بين الأديان الغربِ أفريقية التي كان هذا الدين الجديد يبدو، بالمقارنة معها، ديناً خالداً وغير قابل للتحدّي. وبالإضافة إلى ذلك، كان المسلمون أوّل من أشاع تكنولوجيا صناعة الورق في غرب أفريقيا والهند؛ ومع شيوع هذه التكنولوجيا توسّع علمُ الكتابة وظهرت طبقةٌ من الدارسين والعلماء الخبيرين في تنفيذ أحكام الشريعة المقدّسة. بهذه الطريقة أتت شبكة المُدَرّسين والطلاّب، ومعها طبقة القضاة ورجال القانون التي أنتجها هؤلاء المدرّسون، لتوفِّر الدعامة القوية والثابتة للمجتمع المسلم. وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر برزت مراكزُ التدريس في مختلف أنحاء أفريقيا الغربيّة، وخير شاهدٍ على ذلك كان مدينة «تمبكتو» [Timbuktu]. فهذه المدينة، التي تحتلّ موقعاً استراتيجياً على منعطف نهر «النيجر» وعلى الخط الفاصل بين الصحراء ومنطقة «السافانا»، ظهرت حوالي العام 1100 م. كمركزٍ تجاريّ هام؛ لكنّ ثروتها التجارية تحوّلت ـ بشكل واضح ـ في العام 1400 إلى ثروة ثقافية. و«تمبكتو» هي أبرز مثالٍ في أفريقيا الغربية على التواكل المتبادل بين النشاطات التجارية من جهة والنشاطات الهادفة إلى الحفاظ على المؤسسات الإسلامية الثقافية من جهة ثانية. وهكذا نرى أنّ الصوفيّين لم يلعبوا الدور «الأساسي» في عملية «الأسلمة» التي شهدها غربُ أفريقيا ـ بل ظهروا هناك في القرن الثامن عشر مع الحركات الإصلاحية ـ وأنّ الدور الأوليّ كان للتجار والعلماء؛ غير أنّ الدين الإسلامي تمّ تقبّله، في غرب أفريقيا والبنغال كما في

جنوب شرق آسيا، وتمّ استيعابه كجزء لا يتجزأ من الحضارة العالمية الأكثر اتساعاً، والتي نشأ الإسلام داخلها في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي.

III ـ دار الإسلام باعتبارها نظاماً عالمياً

كثر الحديث في السنوات الأخيرة في دوائر الدراسات التاريخية عن نظرية النظم العالمية باعتبارها مقاربةً مناسبةً للتاريخ العالمي. تُعنى هذه النظرية بامتدادات الشبكات الاقتصادية وبخاصةٍ شبكات النظام الرأسمالي الذي اخترق تاريخياً الحدود السياسية في مسعىً لاستيعاب الشعوب في البُنى الملائمة له. وأيّاً تكن مصداقية هذه المقاربة؛ فإن دارسي التاريخ العالمي، ومؤرّخي الإسلام، بدأوا يدركون أنه في عالم ما بعد القرن الثالث عشر الميلادي؛ فإنَّ المسلمين أيضاً شكّلوا نظاماً عالمياً، لكنه مختلفٌ اختلافاً جذرياً عن «الإنسان الاقتصادي» Homo oeconomicus. فقد كان نظاماً عالمياً يربط البشر رجالاً ونساءً في شبكاتٍ طَوعيةٍ (informal) للعلماء والأولياء قائمة على أفهامٍ مشتركةٍ لكيفية رؤية الحاكم، وعلاقة تلك الأمة وذلك الإنسان به. وفوقَ ذلك فقد كان نظاماً عالمياً متمحوراً حول كتاب هو القرآن، ومسعى الإنسانية للاستجابة لأطروحته، بإنفاذ مشروعه الخارجي المتعلّق ببناء نظامِ اجتماعيٍّ عادل، ومشروعه الداخلي المعنيّ بتقريب البشر من خالقهم.

وليس هناك إمكانية أفضل لمقاربة النظام العالمي الإسلامي عن كَثَب، من ذلك الجنس الأدبي الذي يمكن تسميته **بأدب الرحلة** الذي ازدهر في حِقَبِ ما بعد القرن الثالث عشر الميلادي. فالقرآن ذاته يدعو أُمّته للسير في الأرض: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخَلْق﴾ (29: 20). ومنذ عصر الإسلام الأول، سعى أتقياء المسلمين لإنفاذ التوجيه القرآني. ولا شكَّ أنَّ تقليد الرحلة في طلب العلم يمكن إعادتُها لهذه الوجهة التي وَجَّه القرآنُ إليها المسلمين. وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين حضرت غايةٌ أُخرى لذاك **السَّير في الأرض**. إذ ازدادت مطالب الأُوروبيين للتوابل وإعاقة المغول للطرق البرية التجارية مما دفع المسلمين لتكثيف الرحلات في المحيط الهندي والطرق الصحراوية. وهكذا فإنَّ المسلمين خلال هذين القرنين ترحّلوا بأعدادٍ كثيفةٍ في كلّ أنحاء

المعمورة، كما ازداد تسجيلُهُم لتجارب الأسفار هذه. والأشهر بين تقارير الرحلات المسجَّلة من هذه الحقبة ولا شكّ رحلة ابن بطّوطة (ـ 1368م)، المغربي، رجل العالمية الإسلامية في القرن الرابع عشر، وإنسان كلّ الفصول): الحاجّ والقاضي، والمتصوّف، والسفير، والعارف بلذائذ المأكول وجماليات العمارة، والزائر المبجّل في بلاطات الأُمراء ودُور التجار بكلّ مكان. ولقد كان من حظّ ابن بطُّوطة تكرُّر الإشارة إليه في الأدبيات الغربية باعتباره ماركوپولو العالم الإسلامي. لكنّ هذه المقارنة مضلِّلةٌ تماماً؛ **أولاً** لأنَّ ابن بطوطة قضى طوال ثلاثين عاماً ذاهباً وآيباً شمال إفريقية وغربها، والشرق الأوسط، وسهوب آسيا الوسطى، والهند، وجنوب شرق آسيا، والصين؛ قاطعاً ما لا يقلّ عن الثلاث والسبعين ألف ميل، مُجاوزاً بذلك المسافات والبلدان التي قطعها وعرفها ماركوپولو إلى حدٍّ بعيد. **وثانياً** لأنه بخلاف البندقي (ماركوپولو) الضيّق الأُفق؛ فإنَّ ابن بطّوطة كان أوسعُ أُفُقاً، وأقدر على أن يشاركنا في كل ما يراه أو يتعلّمه أو يُحسُّهُ، مثل صدمته الثقافية عند الدخول إلى الصين، وعَجَبُهُ للتنافس بين الطرق الصوفية في الأناضول من أجل استضافته، ودهشته للعادات الجنسية عند سكان جُزُر المالديف، وتقنيات جَنْي ثمار جوز الهند في (جنوب) الجزيرة العربية، والتفاتُهُ إلى مراسم ظهور ملوك مالي. بيد أنَّ الرحّالتين يختلفان أكثر في علاقتهما بالمجتمعات التي زاراها. فماركوپولو الذي مات عام 1324م، قبل عام واحدٍ من خروج ابن بطّوطة من المغرب في رحلته الطويلة؛ ماركوپولو هذا كان غريباً في كلِّ مكانٍ مضى إليه، وكان يعرف ذلك. وإنما تكمن أهمية رحلته حقاً في أنه قدَّم إلى أوروبا القرن الثالث عشر، التي كانت تحاول الخروج من تخلُّفها وظلامها؛ صُوَراً ومعلوماتٍ عن ذاك العالم الغريب، الذي ما كانت تملك عنه غير انطباعاتٍ غامضةٍ جداً. أما ابن بطوطة فإنه في تجواله عبر القارّتين كان يتحرك في عالَم أليفٍ بالنسبة له. فقد تجول غالباً ضمن ذاك العالم الذي كان قد دخل منذ زمنٍ طويلٍ ضمن ما أُطلق عليه اسم «دار الإسلام»؛ وهي تلك البقاعُ التي كان يسكنها المسلمون ويسيطرون عليها، ويطبّقون فيها أحكام الشريعة. وفي كلّ مكانٍ ترحَّلَ فيه أو وصل إليه كان يجد تجاراً مثقّفين، وعلماء، وصوفية،

وأمراء، يتحدث إليهم بالعربية في موضوعاتٍ تمتدُّ من التصوف إلى الفقه؛ وبخاصةٍ تلك المعلومات المتبادَلة عن أحداثٍ جرت في أجزاء أُخرى من «دار الإسلام». وتغصُّ فصول الكتاب كلّه بتقارير بلهجةٍ واثقةٍ، تشي بالوحدة الثقافية لدار الإسلام من أسبانيا إلى الصين، وكأنما كُلُّ ذلك أمرٌ مُسَلَّمٌ به. إنه ذاك العالَم الذي كان فيه القاضي الذي تلقّى علوم الشريعة يستطيع التوقُّع في أن يجد منصباً ضمن الجماعة الإسلامية في أيِّ مكانٍ توجَّه إليه. وفي الحقيقة فإن ابن بطوطة الذي قضى ثلاثين عاماً بعيداً عن دياره الأصلية، كان يقوم بذلك بالذات في كلّ مكانٍ مضى إليه.

وإذا كان ابن بطوطة قد فهم تلقائياً أنَّ العالم الإسلامي في أيامه كان يشكّل حقاً حضارةً عالمية؛ بل إنه كان يشكِّلُ **نظاماً عالمياً** (على رغم أنه ربما أَحَسَّ بغرابةٍ لاستخدام مثل هذا المصطلح!)؛ فإنَّ المؤرّخين الغربيين احتاجوا لوقتٍ طويلٍ حتى توصَّلوا لفهم ذلك. ولكي نكون واضحين، يمكن القول إنَّ أولئك المؤرخين، وفي الجيل السابق وحسب، أقبلوا على إعادة النظر في مناهجهم وفي فهمهم الجيوسياسي للتاريخ الإسلامي. فمن الناحية المنهجية ـ رغم أن نظرات مؤرخي أوروبا المتحيِّزة ضد الإسلام، بل أكثر من ذلك، نظرات الاستشراق بشكلٍ عامٍّ ما تزال حيّةً في بعض الجهات ـ هناك سُبُلٌ فُتحت لمقارباتٍ جديدة. فعلماء الاجتماع، من جهتهم، جمعوا وصنفوا معلوماتٍ عن المجتمعات الإسلامية، بينما انصرف مؤرّخو الأديان لاستكشاف شبكات المعنى السارية في نظم المسلمين وخطاباتهم. وأعطت المقاربتان الجديدتان ثماراً يانعة. ومن الناحية الجغرافية؛ فإنَّ دراسة الإسلام في الصين، والاتحاد السوفياتي، ما تزال في بداياتها. فحتى أعداد المسلمين في الصين تتراوح التخمينات حولها بين الـ 15 والـ 50 مليوناً. أما الأقاليم الرئيسية في نواحٍ مثل غرب إفريقيا، وجنوب آسيا، وجنوب شرقها؛ فإنَّ البحوث حولها أدتَ إلى البدء في ضمّها إلى التاريخ الإسلامي الشامل. وفي الوقت نفسه فإنَّ الدراسات الإسلامية تبدأ بالخروج من الإطار الشرق أوسطي، ومن التماهي بينها وبين الثقافة العربية. بل إننا نشهد اليوم تكاثر البحوث عن كلّ ناحيةٍ من نواحي العالم الإسلامي. لكنَّ كتابة هذا المقال هنا أو تلك الدراسة هناك ليس

كافياً. بل إنَّ مفتاح الفهم هو النظر إلى الطبيعة العالمية للأمة. وفوق ذلك فَهم أنَّ ظاهرة الأمة/ الدولة هي ظاهرةٌ أوروبيةٌ حديثةٌ، صُدّرت إلى عالم الإسلام، وليست لها جذورٌ تاريخيةٌ فيه. ذلك أن التعبير السياسي لمجموعةٍ إثنيةٍ في صيغة أمةٍ/ دولة؛ مختلفٌ جذرياً عن الرؤية الإسلامية للأمة، وجماعة المؤمنين، ودار الإسلام.

وإذا بدت ظاهرة الأمة/ الدولة اليوم أكثر وضوحاً بالنسبة لنا منها بالنسبة لابن بطُوطة؛ فذلك لأنَّ الأمة الإسلامية قُسِّمت أو انقسمت إلى كيانات أمةٍ/ دولة في هذا العصر تبعاً للنموذج الذي اختطّتْهُ الثورة الفرنسية.

وخالطت الأحاسيس الوطنية الضيّقة مشاعر المسلمين أيضاً كما تشير لذلك الصراعات السياسية بين الدول الإسلامية في هذا العصر. وهنا يكمن التحدي بالنسبة للمؤرخين الذين يكون عليهم أن يدركوا آفاق التطورات الحادثة في العقود الأخيرة، وأن يظلُّوا في الوقت نفسه على وعيٍ بشمولية التاريخ الإسلامي ووحدته. فمن الناحية التحقيبية البحتة، يشكِّل التاريخ الإسلامي صِلة الوصل بين العهود الوسيطة والحديثة. إنَّ ذلك التاريخ الذي تأسَّس في قلب الرقعة الأفرو ـ أورآسية، هو تاريخ الحضارة التي نمت لتصل للمرة الأولى بين أجزاء ذلك العالَم الزراعي الممتدّ بين مضيق جبل طارق والصين. وقد فعل المؤرخون الكثير حتى الآن لقراءة معنى ذلك وتفهُّمه، لكن يكون علينا أن نفعل بعدُ الكثير لتلمُّس معناه وآثاره.



النظام العالمي في القرن الثالث عشر: نهاية أم بداية (*)

جانيت ل. أبولغد

عالجت معظم كتابات المؤرخين الغربيين عن صعود الغرب، ذلك التطور باعتباره ظاهرةً مستقلةً عن علاقات الغرب بالثقافات العريقة الأُخرى. وفي البداية، عندما فكّرت في عِلّة ذلك أرجعتُهُ ببساطةٍ إلى الإحساس بالتفوق والتركُّز حول الذات. لكن ما لبثتُ أن صُدمتُ بأمرٍ آخر. فقد لاحظتُ أنّ الغالبية العظمى بين الباحثين الغربيين، وبخاصةٍ أولئك الذين عالجوا الظاهرة من منظورٍ شمولي، بدأوا بحوثهم بالقرن الخامس عشر (1400م) ـ تلك الحقبة التي كان فيها الشرق والغرب على حدٍّ سواء في موقعٍ مُتَدَنٍّ. وحين كانت الهياكل التنظيمية التي قامت قبل ذلك قد انهارت. وباختيار تلك اللحظة التاريخية للبدء في قصصهم عن صعود الغرب، ما كان بوسعهم إلاّ أن يكتبوا بطرائق متشابهة، عن أنّ الغرب «صعد»، صعد ظاهراً من لا شيء.

ماذا كان يمكن أن يحدث لتلك الأُقصوصة لو أنّ أولئك المؤرخين بدأوا قبل ذلك بقليل؟ بل إنّ السؤال الأكثر أهمية: ماذا كان ليحدثَ للفرضية النظرية القائلة إنّ تلك الصيغة الخاصة من الرأسمالية الغربية، كما تطورت في القرن السادس عشر في أوروبا الغربية، كانت ضروريةً، كما كانت في الغالب الشرط المُلائم للهيمنة الغربية؟ ماذا يحدث لو نظرنا إلى ذاك النظام قبل الهيمنة الأوروبية، ماذا

(*) عن Michael Adas (ed.) Islamic and European Expansion, The Forging of A Global Order. Temple Univcrsity Press 1993.

لو نظرنا في تنظيم تراكم رأس المال، والإنتاج «الصناعي»، والتجارة، والتوزيع ـ وذلك كلّه في أُفُقٍ مقارن؟ فإذا وجد الباحث اختلافاتٍ واسعة في التنظيمات الاقتصادية المبكّرة، التي حقق كُلٌّ منها حيويةً وحركية فيمكن عندها أن لا يكون مشروعاً أن ننسب الهيمنة الأوروبية المستجدة إلى «الرأسمالية» في تلك الصيغة الفريدة التي اتخذتها في أوروبا. بل قد يكون ضرورياً عندها، بدلاً من ذلك، أن نتفحَّصَ إمكانيةً لفرضيةٍ أُخرى بديلة: أنّ صعود أوروبا كان مدعوماً بشكلٍ أساسيٍّ مما تعلمته من الآخر، من الثقافات الأكثر تقدماً ـ على الأقل إلى أن استطاعت أن تتجاوز تلك الثقافات وتُخضعها فيما بعد.

القرن الثالث عشر في منظورٍ شامل: بدأتُ بدراسة التنظيم الاقتصادي للقرن الثالث عشر لكي أستطيع استكشافَ مدى صحة أسئلةٍ كتلك التي طرحتُها فيما سبق. وفي البداية، ما كان قصدي تأليف كتاب، بل إرضاء فضولي وحسْب فيما يتعلّق بهذه الأُحجية. وخلال السنوات الخمس التي أنفقْتُها ببحث تلك المسائل، ما وجدتُ كتاباً، ولا كتباً يكمل بعضُها بعضاً، ترسم صورةً شاملةً لكيفية تنظيم التجارة الدولية آنذاك. والمثير للاهتمام أنّ كلّ كتب التاريخ عن تلك الحقبة تشير عَرَضاً إلى العلاقات المتشابكة والتي كانت قائمةً بين المدن الأوروبية مع أطرافٍ بعيدة عن أوروبا في مجال التجارة. وهكذا انصرفتُ إلى استكشاف وإعادة تركيب تلك الاتصالات[1].

كان الاستنتاج الأساسي الذي توصلتُ إليه أنه في حقبةٍ سابقةٍ على الصعود الغربي في القرن السادس عشر، كان هناك نظامٌ مزدهرٌ، نظامٌ عالميٌّ للتجارة، بل ونظامٌ للتواصل الثقافي، وصل إلى ذروة تطوره في نهاية القرن الثالث عشر، وكان وقتها يجمع (وإن يكن مقصوراً في نقاطه الهامّة على ذلك الأرخبيل من المُدُن)

---

(1) Janet Abu-Lughod, Before Europen Hegemony: The World System A.D. 1250-1350 (New York: Oxford University Press, 1989).

وقد عرضتُ جوانب مختلفة من الكتاب في مقالاتٍ صدرت قبله أو بعده في عدة مجلاتٍ علمية أو كتبٍ مجموعة.

عدداً كبيراً من المجتمعات المتقدمة تمتد ما بين أقاصي شمال غرب أوروبا، والصين.

لقد شكّلت المائة سنة الواقعة بين 1250 و1350م نقطة تحولٍ أساسية في تاريخ العالم. إنها لحظةٌ في تلك الآماد الشاسعة، مثّلت توازناً دقيقاً بين الشرق والغرب، وكانت احتمالات اختلاله لصالح أحد القطبين متعادلة. يومها كان «الشرق الأوسط»، تلك المنطقة التي تصل مشارق البحر المتوسط بالمحيط الهندي، المجال والعمق والمحور، الذي يقوم عليه التوازُنُ بين الشرق والغرب. ولذا ما كان ممكناً آنذاك التنبُؤ بالنتائج المحتَمَلة لأيّ تنافسٍ بين الشرق والغرب. فلم تكن هناك ضرورةٌ تاريخيةٌ لانقلاب النظام لصالح الغرب، كما أنه لم يكن هناك ما يمنع الثقافات في الأقاليم الشرقية من أن تتحول إلى سَلَفٍ للنظام العالمي «الحديث». ولقد كانت هذه الإمكانيةُ جذابةً بالنسبة لي، كما كان نقيضُها يتمتّع بالجاذبية نفسها. صحيحٌ أنه لو تحقّق احتمالُ بقاء الشرق قوياً ومسيطراً؛ فإنَّ أشكالاً أخرى من المؤسسات كانت ستنشأ مختلفةً عن الأشكال التي تطورت تحت السيطرة الغربية؛ لكنْ ما كان هناك احتمالٌ أبداً في أن يبقى العالم جامداً لوّ أنَّ قوىً أخرى غير غربية استلمت زمام القيادة فيه. ومن هنا فقد كان مهماً جداً الوصول إلى فهم دقيقٍ لما جرى خلال ذاك القرن الخطير (1250 ـ 1350م). خلال تلك الحقبة، ساد نظامٌ للتجارة الدولية بعيدة المدى ما بين شمال غرب أوروبا والصين، مُحدِثاً حتى في الأقاليم التي استُوعبت فيه حديثاً، ازدهاراً ومنجزات تقنية بارزة. وقد ضمّ ذاك الاقتصاد القائم على التجارة تجاراً ومنتجين على امتداد بقاعٍ شاسعةٍ من العالم، وإنْ تكن مجالات التبادل قد بقيت محدودة. كانت الموادُّ الرئيسية للتبادل (وإن لم يقتصر الأمر عليها) ذات أصولٍ زراعية (وعلى الخصوص: التوابل). لكنّ التبادل في المَدَيات القصيرة شمل أيضاً منتجاتٍ مصنَّعة كانت أساسيةً بصورةٍ تبعثُ على الدهشة. وفي الواقع، يبدو محتَملاً أنّ التجارة البعيدة المدى ما كان ممكناً أن تزدهر وتستمرّ دون أن تشمل موادّ مصنَّعة ثقيلة نسبياً مثل النسيج والأسلحة. ذلك أنّ إنتاج سِلع الموادّ الأولية والمصنّعة ما كان ضرورياً من أجل إشباع الحاجات المحلية وحسب، بل كان

لازماً أيضاً لأغراض التصدير. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ التجارة البعيدة المدى ضمّت معاً مجموعاتٍ واسعةً ومختلفةً من التجار في النقاط المختلفة على طول الطرق، لأنَّ المسافات مقيسةً بالزمان، كانت تمتدُّ أسابيع وشهوراً في أكثر الحالات، وكان الأمر يحتاج إلى سنوات لتكتمل دورات الذهاب والإياب. وما كان ضرورياً للتجار المشاركين في التجارة الدولية أن يتكلموا اللغات نفسها، أو أن يتعاملوا بالعملات نفسها. (لكنْ على الرغم من هذا الاختلاف الشديد) كانت البضائع تُنقَلُ وتُتَبادَلُ، والأسعار تُحدّد ويجري الاتفاق على سعر الصرف، وتُبْرَمُ العقود، وتُعطى القروض وتُنشأ الشركات. ويبدو أنّ الوثائق كانت تُتبادلُ، والاتفاقات تظلُّ محترمة. وما كانت شبكات التبادُل (من حيث المواد) بالغة الاتّساع، كما أنّ عدد المشاركين في التجارة من أبناء المجتمعات كانوا قلّةً ضئيلة. إنّ العمل التجاريّ ما كان يشكّل غير نسبةٍ ضئيلةٍ من الإنتاج العامّ للمجتمعات. لكنْ مع ذلك، فإنّ درجة التبادل والإسهام المجتمعي للتجارة في مطلع العصور الحديثة (ما بعد القرن السادس عشر) ما كانا أكبر بشكلٍ ملحوظ مما كان عليه الحال في العصور الوسطى المتأخرة. كما أنّ تكنولوجيا الإنتاج في القرن السادس عشر ما كانت أكثر تطوراً من مثيلتها في القرن الثالث عشر. فليست هناك اختراقاتٌ تكنولوجيةٌ كبرى تميّز (القرن السادس عشر عن القرن الثالث عشر) أو العصور الحديثة المبكرّة عن العصور الوسطى المتأخرة.

كان كتابي: ما قبل الهيمنة الأوروبية Before European Hegemony، نتاجاً للبحوث التي أجريتُها (طوال السنوات الخمس السالفة الذكر). وقد وصفْتُ فيه نظام التجارة العالمي في حدود العام 1300م، مُحاوِلةً أن أُوضّح كيف وإلى أيّ حدٍّ تحقق التواصُلُ على المستوى العالمي من خلال الشبكات التجارية لإنتاج السِلَع والتبادل. ولأنّ الإنتاج والتبادل ما كانا ـ نسبياً ـ على درجةٍ كبيرةٍ من الأهمية بالنسبة للاقتصادات الفرعية (أو المحلية)، ما انصرفتُ للدفاع عن رؤيةٍ غير واقعيةٍ لنظام دوليٍّ قوي التشابك والترابط. فمن الواضح أنّ الأمر لم يكن على هذا النحوِ في القرن الثالث عشر. لكنه أيضاً ما كان على هذا النحو في القرن السادس عشر. ولهذا، فإنه إذا كان من الممكن الحديث عن نظامٍ عالميٍّ في القرن السادس عشر، فمن الممكن أيضاً

المجادلة بأنّ ذاك النظام كان موجوداً قبل ثلاثمائة عام من ذاك التاريخ. ومن المهمّ أن ندرك أنه ليس هناك نظامٌ شاملٌ بالمعنى الكامل، أي بمعنى أنّ كلّ عناصره تتفاعل مع بعضها البعض، بغضّ النظر عن الدور الذي تلعبه تلك العناصر في النظام وهل هو مركزيٌّ أو هامشي. فحتى في هذه الأيام، حيث يسود العالم نظامٌ شبه شامل، يربط العالم بأسره بصورةٍ لم يسبق لها مثيلٌ في التاريخ، تبقى هناك مجالاتٌ أو أنظمةٌ فرعيةٌ؛ من مثل الشرق الأوسط، وشمال إفريقيا، وشمال الأطلسي، وحوض الباسيفيكي، والنظام الشرق أوروبي (الذي ما يزال قائماً من الناحية الوظيفية، وإن تكن أُسُسُه الأيديولوجية الاشتراكية قد تحطمت)، والصين، التي ما تزال تشكّل وحدها نظاماً قائماً. وضمن هذه المجالات الفرعية، هناك مُدُنٍ تشكّل ركائز أو مفاتيح تهيمن على النواحي والجهات المحيطة بها في مجالها الخاصّ، وإن تكن علائقها بالركائز والعُقَد في الأنظمة الفرعية الأُخرى أكثر عمقاً وحركيةً من علائقها بالمحيط الذي تسودُه. ولقد كانت هناك أيضاً في القرن الثالث عشر مجالاتٌ فرعيةٌ (تتحدد هويتها وحدودها باللغة والدين والإمبراطورية القائمة، ويُقاسُ تفاعُلُها نسْبياً بالمقياس التبادلي)، تسودُ فيها مدنٌ إمبراطوريةٌ أو محورية، وتتواصل أجزاؤها بتوسط مراكز ريفية أقلّ حركيةً من الناحية التجارية. وكان التفاعُلُ والتبادل بين تلك المدن والمراكز ـ على الرغم من محدوديته النسبية لا يختلف عن أيامنا هذه من حيث إنه يحدّد المدى والمعالم لذاك النظام. فعوضاً عن الخطوط الجوية كانت الخطوط البحرية تشكّل الرابط بين المدن، كما كانت الأنهار، والطرق البرية للقوافل، التي كان بعضها مستعملاً منذ العصور القديمة. ومثل المطارات اليوم؛ فإنّ المرافىء والواحات كانت تؤدي الوظائف نفسها، من حيث التقاءُ السِلَع المختلفة، والناس، من مسافاتٍ وأماكن متباعدة. وبسبب التقنيات البدائية في مجال الاتصال والنقل، والتي ظلّت سائدةً أيضاً في الحقبة الحديثة المبكّرة، نادراً ما كانت المراكزُ الواقعة في نهايات النظام المختلفة والمتباعدة، تتمكن من التواصل المباشر. ولذا فإنّ الاتصالات كانت تُقَسَّمُ إلى بقعٍ جغرافيةٍ متقاربة نسبياً، مع عُقَدٍ ومقراتٍ متوسطة ومتناثرة ضمن الدائرة التجارية الواسعة، تخدم كمحطّات لتبادُل السِلَع التي تُنقَلُ بعدها إلى

أسواقٍ أخرى أكثر نأْياً وشسوعاً. وكذلك فإنّ عالم القرن الثالث عشر ما كان تلك «القرية الشاملة» التي نعرفها اليوم، والتي تتشابه بداخلها أذواق وأهداف المستهلكين، والتي تخضع لنظامٍ عالميٍّ من تقسيم العمل يشارك فيه الجميع أو يخضعون له. فالأنظمة الفرعيَة في القرن الثالث عشر كانت تملك اكتفاءً ذاتياً لا تملكه مثيلاتُها اليوم، ولذا فقد كانت أقلّ اعتماداً في حيَواتها الخاصة على الآخرين خارج ذاك المجال، من أجل البقاء. لكنْ على الرغم من صعوبات التجارة البعيدة المدى، ووجوه الخيبة والخسائر التي كانت تحدث للمشاركين فيها؛ فالملاحَظُ أنّ التجارة تلك استمرت، وأنّ الكثير جرى نقْلُهُ عبر شبكاتها.

إنّ تحليلاً لتحركات التجارة يوصل إلى تقسيم مناطق التجارة إلى ثلاثة مداراتٍ واسعةٍ جداً؛ وذلك لغرض الدراسة. **المدار الأول**، وهو مدارٌ أوروبيٌّ غربيٌّ، ويشمل شاطىء الأطلنطي، وعدة أجزاء من شواطىء المتوسّط. **والمدار الثاني** كان مداراً شرق أوسطي، وكان يسيطر على الجسر البري عبر سهوب آسيا الوسطى، كما على الجسر البحري، بالإضافة إلى ممرٍ بريٍّ ضيّقٍ يربط شرق المتوسط بالمحيط الهندي. **والمدار الثالث**، هو مدار الشرق الأقصى، الذي يربط شبه القارة الهندية بجنوب شرق آسيا والصين من ورائها. والفارق بين هذه المدارات الثلاث أن المدار الأوروبيّ كان مداراً مستحدثاً، مضت عليه قرونٌ كان فيها ضعيف الصِلات بالنظام العالمي الذي تكون ونهض بين القرنين الثامن والحادي عشر الميلاديين. وتتفرع على هذه المدارات الثلاث الكبرى ثماني دوائر أو مجالات ملحقة، يبدو أنه كانت تجري فيها تحركاتٌ تجاريةٌ وثقافيةٌ من حجم أقلّ، كما كانت تقوم فيها أنظمةٌ سياسيةٌ متقاربة؛ وسأُحاولُ في الفقرة اللاحقة أن أتفحص تلك المدارات ودوائرها الفرعية. لكنّ اهتمامي ينصبُّ على الخطوط والاتصالات التي تربط بينها.

المدار الأوروبي: عند منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، كانت ثلاث عُقَدٍ أوروبية تترابط لتشكّل مداراً للتجارة والتبادل. وهي أقاليم شامپانيا Champagne وبري Brie في شرقي فرنسا الوسطى التي كانت تستضيف الأسواق الموسمية

لشامبانيا، تلك الأسواق التي كانت تنعقد أحياناً في أربع مدنٍ؛ هي: مراكز التجارة والإنتاج؛ في ترويا Troyes وبروفنس Provins، وبلدات الأسواق الصغيرة في بار سير أوب Bar-sur-Aube ولاغني Lagny. أما العقدة الثانية فهي إقليم الفلاندرز Flanders المصنّع للأنسجة، حيث أصبحت مدينة بروغس Bruges عاصمة التجارة والمال، وعلى مقربة منها مدينة غنت Ghent المركز الصناعي الرئيسي. أما العقدة الثالثة فكانت في إيطاليا، حيث يوجد المرفآن الشهيران في ناحيتين متباعدتين من نواحي شبه الجزيرة: جنوة من الجهة الغربية، والبندقية من الجهة الشرقية.

ولقد صار من المتعارف عليه ربط ازدهار المدار الأوروبي بالحروب الصليبية، التي قرّبت منذ نهاية القرن الحادي عشر غرب أوروبا إلى الشرق الأوسط، وزادت من الطلب على السِلَع التي لا توجد إلاّ في المشرق. وهذا الطلب المتزايد من ناحية ثانية، أدّى إلى زيادة الإنتاج في القارة الأوروبية، إذ جرى الاهتمام بتصنيع وإعداد المواد والسِلَع التي يمكن استعمالُها في التبادل من أجل الحصول على التوابل والقطن والأنسجة الحريرية من الشرق.

إنّ تتبّع هذه العملية يتطلّب العودة إلى الوراء من أجل وضع مقياس ممكن للنمو. ففي القرن الثاني للميلاد غطّت الامبراطورية الرومانية مساحاتٍ شاسعةً ضمّت الأقاليم المحيطة؛ للبحر المتوسط من سائر النواحي. وامتدت الامبراطورية شمالاً لتشمل بريطانيا وكل غرب أوروبا ما عدا ألمانيا. كما امتدت شرقاً لتضم بلاد الإغريق، والأناضول، والهلال الخصيب. وجنوباً لتضم شمال إفريقيا. وكانت مشارق روما وجهاتها الجنوبية عبر ممراتهما البرية والبحرية على صِلةٍ ببقية العالم القديم حتى الهند، بل وبشكلٍ غير مباشر حتى الصين. في ذلك الوقت، كان يمكن القول إنّ نظاماً عالمياً كان في مرحلة التكوّن، لكنه ما استطاع البقاء بعد سقوط روما. فقد أدّى الاتساع الهائل للامبراطورية إلى ضعفها على الحدود في عدة أماكن. إذ استطاعت القبائل الألمانية في شمال وشرق إيطاليا أن تخترق الخطوط الرومانية. ومع أنّ الرومان استطاعوا ردَّ هجمات القرن الثالث، لكنّ الموجات اللاحقة كانت صعبة المواجهة. وهكذا فإنه في القرن الخامس الميلادي تمكّنت القبائل

المهاجمة من التقدّم من جميع الجبهات بحيث سقطت وحدة الدولة أمام تلك الهجمات: هجمات الغول Gauls والوندال والقوط ولاحقاً اللومبارديين. وتلا سقوط الامبراطورية تراجع ملحوظ في سائر أنحاء أوروبا الغربية، مفتتحاً ما عُرف عند المؤرخين باسم العصور المظلمة[1] في تلك الحقب انحطت اقتصاديات القارة إلى حالة من التضاؤل والمحلية، لكن ما ينبغي التنبيه إليه هنا هو أنّ الحالة لم تكن على هذه الدرجة من السوء في جنوب القارة. فقد كانت أكثر أقاليم شبه الجزيرة الإيبيرية خاضعةً للمسلمين، وما كانت اقتصادياتها مرتبطةً بغرب القارة، بل، باقتصاديات دار الإسلام البالغة القوة والازدهار. كما أنّ أجزاء من إيطاليا ظلّت في حالة حسنة، وعلى الخصوص المدينة الساحلية، البندقية، التي استمرت في الازدهار لتبعيّتها للامبراطورية الرومانية الشرقية التي ما أمكن للقبائل أن تهزمها، فقد ظلّت البندقية حليفةً للقسطنطينية.

ومن المهم في هذا السياق أن نتذكّر أنه في القرن التاسع الميلادي، عندما كانت أوروبا قد بدأت الخروج من العصور المظلمة، كان الشرق الأوسط يبلغ ذروة ازدهاره الحضاري (في ظل الخلافة العباسية). كما كانت الصين تزدهر وتتقدّم(تحت حكم أُسرة تانغ). وكانت الحضارتان الصاعدتان تتواصلان تجارياً عن طريق الخليج الفارسي والمحيط الهندي، وهو تواصل كان مفيداً جداً للطرفين (لقد كان عصر السندباد البحّار). وكان الأمويون الذين أُسقطت أُسرتُهم في المشرق قد أعادوا تأسيس دولتهم في شبه الجزيرة الإيبيرية، مقيمين علاقات وتحالفات مع أُسَرٍ حاكمةٍ في الشمال الإفريقي. وهكذا فإن القرنين العاشر والحادي عشر، كانا في الشرق الأوسط وشبه جزيرة أيبيريا قرني تقدم اقتصادي وتكنولوجي وبشكلٍ تدريجي عهد أنماطٍ متقدّمة في العمل التجاري والإقراض والاستثمار والتنظيم. وعندما استخدم الإيطاليون لاحقاً مهاراتهم الاجتماعية والتقنية من أجل استحداث الهيكلية التنظيمية التي وحّدت

(1) أنظر عن تلك العصور دراسة:
Perry Anderson, Passages from Antiquity to Feudalism, London 1974, 1978.

النظام الفرعي الأوروبي؛ فإنهم كانوا قد اكتسبوا تلك المهارات من شركائهم الشرق أوسطيين[1].

التحق الأوروبيون بالنظام العالمي القائم من خلال الحروب الصليبية. وقد حدث ذلك في نهاية القرن الحادي عشر. ففي تلك الفترة فقط أخذت أسواق شامبانيا تتوسع وتمتد لتصبح مكان اللقاء للتجار الإيطاليين، الذين كانوا يستوردون السِلَع الشرقية عبر المتوسط، والتجار الفنلنديين الذين كانوا يسوّقون الأنسجة الصوفية التي كانت أوروبا تستخدمها في عملية التبادل للحصول على الحرير والتوابل من الشرق. وقد ازداد الطلب على الأنسجة الصوفية الفنلندية في المشرق من أجل استخدامها في صناعة الملابس الفاخرة. وفي عصر الحروب الصليبية المتأخرة تأسَّست مستعمرات أوروبية على الشواطىء الشرقية للمتوسط، كان التجار فيها يتبادلون سِلَع الشرق والغرب في المكان نفسه. وعرفت أسواق شامبانيا حقبةً قصيرةً من الازدهار باعتبارها مواطن للقاء التجار الفنلنديين بالتجار الإيطاليين. لكن في نهاية القرن الثالث عشر فإن السفن الجنوية كانت تعبر ممر جبل طارق سائرة على شاطىء الأطلنطي في طريقها إلى ميناء بروغس بشكل مباشر. وهذا ما أدّى إلى انتقال التجارة الدولية من شامبانيا إلى تلك المدينة. واضطر ذلك البنادقة إلى القيام بالشيء نفسه. لكنهم لم يستطيعوا بلوغ منزلة الجنويين أو البيمونتيين في بروغس. وقد عنى ذلك تجاوز الشواطىء الفرنسية، فضلاً عن ضمّ بري وشامبانيا من جانب التاج الفرنسي عام 1285م فانتهت بذلك أسواقهما. وقد كان ازدهار بروغس نفسها مؤقتاً، وذلك بسبب طبيعة مرفئها غير القادر على استقبال السفن الضخمة. فسارع الإيطاليون إلى نقل مصالحهم وأموالهم التجارية إلى الميناء الأفضل في أنتورب Antwerp. وطوال تلك الحِقَب كانت السيطرة الإيطالية تزداد على الإنتاج والتوزيع لأن سفنهم هي التي كانت تنقل السِلع عبر المتوسط.

---

(1) درس أبراهام أودوفيتش الممارسات التجارية المتقدمة عند المسلمين، وتنوعات العقود عند الفقهاء، ومختلف أنواع المعاملات المالية التي تعلمها الإيطاليون منهم؛ قارن:
Abraham Udovich, Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton 1970.

وتدريجياً تراجع العرب عن الإبحار في المتوسط تاركين الساحة للإيطاليين من بيزا وجنوة، الذين سيطرو على تجارة أوروبا وعلى التجارة معها، وبدأ التفكير بتوسيع النظام العالمي باتجاه أقصى الشرق.

المدار الشرق أوسطي: كانت السفن التجارية الأوروبية تستخدم ثلاثة معابر ضمن الشرق الأوسط في طريقها إلى الشرق الأقصى. **أما الأول**، أي المعبر الشمالي فيمر بالقسطنطينية في طريقه إلى البحر الأسود. ومن موانىء تقع عند النهاية الشرقية للبحر الأسود، كانت البضائع تُنْقَلُ بواسطة القوافل البرية إلى الصين. **أما المعبر المتوسط** فكان على الشاطىء الفلسطيني، حيث من هناك كانت القوافل البرية تتجه نحو بغداد أو إلى رأس الخليج الفارسي للبدء بالرحلة البحرية الطويلة أو للانضمام إلى القوافل على السبيل الجنوبية عبر آسيا الوسطى. **والمعبر الجنوبي** كان عبر ميناء الإسكندرية بمصر، ومن هناك كانت القوافل تمضي عبر القاهرة إلى البحر الأحمر، ومن هناك باتجاه الشرق إلى بحر العرب والمحيط الهندي.

وتصارع الجنويون والبنادقة للسيطرة على الممرات عبر المتوسط (أما پيزا منافستهم الوحيدة فكانت قد أُزيحت في وقت مبكر). واستطاع الطرفان الوصول إلى تنسيقٍ من نوعٍ ما في القرن الثالث عشر، وبموجبه سيطر الجنويون على المعبر الشمالي، بينما ثبّتت البندقية احتكاراتها التجارية بما أقامته من علاقات مع الدولة المملوكية والتجار الكارمية. وكان الجنويون والبنادقة قد خسروا مقرّاتهم التجارية على شاطىء المتوسط عندما أسقط صلاح الدين (الأيوبي)، الممالك الصليبية، وأكمل المماليك تلك العملية. والواقع أنّ تلك المعابر كانت رؤوس الخطوط للأنظمة الشرق أوسطية الفرعية التي ربطت المتوسط بالشرق الأقصى. وكان الطريق الشمالي العابر لأواسط آسيا قد توحّد على مدى امتداده في القرن الثالث عشر بالذات، تحت سيطرة جنكيزخان وتحالفه القبلي الذي أقامه بين المغول والتتار. وقد مكّن ذاك التوحيد أو التأمين للطريق المستكشفين الأوروبيين، من أمثال ماركوپولو وأعمامه، من الوصول إلى الصين، كما مكّن الجنويين وتجاراً إيطاليين آخرين، أواخر القرن الثالث عشر، من إنشاء وكالاتٍ

تجارية صغيرة في بكين ومدن صينية أُخرى (كانت يومها تحت حكم أسرة يوان، أي المغول). ولا شك أنّ الاستقرار والأمن السائد على الطريق المذكورة، هما اللذان مكّنا من ازدهار التجارة وتوسعها.

أما الطرق عبر البرّ العربي فكانت أكثر تأميناً وحمايةً من تدخّلات التجار الأوروبيين. ففي فلسطين كان التجار الأوروبيون يقابلون القوافل القادمة من آسيا الوسطى أو الخليج الفارسي. لكنهم نادراً ما كانوا يتبعونها باتجاه الشرق في الطريق البحري الطويل إلى الهند، أو شبه جزيرة الملايو، أو الصين. وفي القاهرة؛ فإنّ التجار الأوروبيين كانوا يؤمرون بالتوقف نهائياً. ولم يكن مسموحاً لهم بالعبور من النيل إلى البحر الأحمر. ولذا كان عليهم أن يتعاملوا مع التجار المحليين من الكارمية، وأن يبيعوهم، بإشراف السلطان، سائر السلع التي جلبوها معهم من أوروبا أو من أجزاء أُخرى من المتوسط. كما أنهم كانوا يبتاعون منهم السلع التي يريدون العودة بها من الشرق مثل التوابل والأنسجة. وحوالي نهاية الفترة التي نعالجها، كانت العلاقات قد توثقت بين مصر والبندقية إلى حدّ الاستئثار من جانب الطرفين بالتجارة بين الغرب والهند وبعض أقاليم شرق آسيا.

النظام الأسيوي عبر المحيط الهندي: أما تجارة المحيط الهندي، فقد سبقت مصالح أوروبا واهتماماتها بآمادٍ بعيدة، وبقيت بعد اكتشاف المستكشفين الأوروبيين للعالم الجديد، بالمصادفة، أثناء بحثهم عن طريقٍ بديلةٍ للوصول إلى الهند. كان المدار الأسيوي عبر المحيط الهندي ينقسم بدوره إلى ثلاثة دوائر، تتقاطع واحدة منها فقط مع الدائرة الفرعية لجنوب الشرق الأوسط التي تربط البحر الأحمر بالخليج الفارسي مع امتداداتٍ بريةٍ على شاطىء الهند الغربي. كانت موانىء الكجرات (قرب بومباي المعاصرة)، كما كان ساحل مالابار المعروف بساحل التوابل في الجنوب غاصّةً بمستقرّات وجماعات التجار المسلمين من الشرق الأوسط، الذين خدموا كوسطاء، ونشروا ديانتهم وتجارتهم حيثما ذهبوا.

أما في الدائرة الثانية من دوائر المحيط الهندي التجارية؛ فإن التجار

المسلمين من عربٍ وفُرسٍ كانوا أقلّ ظهوراً وسيطرة. كانت تلك الدائرة تمتد على شواطىء الهند الشرقية. ويسيطر عليها تجار هنود من سكان البلاد ينتقلون شرقاً عبر الممرّات إلى ملقه Malacca وسوندا Sunda (فيما بين شبه جزيرة الملايو وما يُعرف اليوم بسومطرة وجاوه) وحتى الموانىء الصينية الواقعة في الدائرة الثالثة. وما سبق أن ذكرت فإن العرب والإيرانيين كانت مشاركتهم أقل ظهوراً، لكنهم كانوا موجودين. بيد أنّه في ذلك الوقت لم تكن هناك سفن تجارية أوروبية في المحيط الهندي وبحر الصين الجنوبي. أما الأوروبيون القليلون الذين غامروا بالذهاب إلى تلك النواحي (من المبشرين والتجار) فإنهم كانوا يذهبون على سفن أسيوية. وبقي الأمر على هذا النحو حتى دار فاسكو داغاما عام 1498 حول إفريقية، فظهرت السفن الأوروبية في المحيط الهندي. ثم استطاع البرتغاليون تدمير الأسطولين المصري والهندي اللذين كانا يحميان بحر العرب، عام 1516، فبدأ الأوروبيون يسيطرون، وإن بشكلٍ غير كامل، على الأساطيل التجارية الأسيوية.

في تلك الدائرة الأسيوية، كان ممر ملقه (وكخيارٍ ثانوي جداً ممر سوندا بين جنوب سومطرة وجاوه) بالغ الأهمية. فكل السفن التي كانت تُبحر بين الهند والصين، كان عليها أن تعبر أجزاء البحر الضيقة التي تفصل سومطرة عن شبه جزيرة الملايو. وكان توميه پيريس Tomé Pires التاجر البرتغالي المتميّز، والكاتب، بين أولئك الذين أبحروا في تلك النواحي في النصف الأول من القرن السادس عشر. وقد أدرك الأهمية الاستراتيجية لَمِلَقه في التجارة العالمية؛ مُلاحظاً أن «الذي يسيطر على ملقه، يضع بذلك يديه حول عنق البندقية». وأضاف إنه «لو جرى قطع كامباي Cambay (ميناء الكجرات) عن الاتجار مع ملقه، لما استطاع ميناء كامباي الاستمرار». والواقع أن ملقه صارت المحطة الرئيسية في تلك الممرات بعد سقوط سريڤيجايا. وصارت لها وظيفة مشابهة لتلك التي كانت لشامپانيا Champagne وأسواقها إذ تحوّلت إلى ملتقىً للتجار الأجانب من اتجاهات مختلفة، يتلاقون لتبادل السلع والقروض والعُملات. لكن بينما كانت أسواق شامپانيا تدين بأهميتها لعوامل سياسية؛ فإن الموانىء على ذاك المسار البحري (وسنغافورة أحدث الأمثلة على ذلك) تدين

بأهميتها لعامل الطقس. إذ كانت التجارة العالمية تتأثر باتجاهات الرياح، وتيارات المونسون monsoon المؤثرة في مجال حركات السفن. وبسبب تيارات المونسُون التي كانت تهب على فترات متقاربة، فتحول دون الحركة؛ كان على الزوارق أن تجد محطات لإقامات طويلة نسبياً، لذا فقد تحوّلت ملقه إلى مرفأ عالمي يغصُّ بالتجار من مختلف الأصقاع، وبلغت درجةً من الازدهار لا تسمح بها الظروف المحلية، والمؤسسات القائمة فيها، في العادة.

وإذا كانت سواحل الهند قد ازدهرت لغناها بالمنتجات المصنّعة جزئياً كما أن ملقه ازدهرت لأنه لم يكن للتجار خيار آخر؛ فإن الصين كانت قطباً تجارياً هائلاً بحد ذاتها. فقد كانت هناك الدائرة الفرعية البرية التي تربطها بالبحر الأسود، والدائرة الفرعية للبحر الشرقي التي تربطها بإقليم الممرات وما وراءه ـ وقد تضامَّ ذلك كلّه في شبكةٍ واحدة. ولقد كان النظام العالمي للتجارة يعمل جيداً وبدون عقبات ملحوظة، ولصالح الجميع، في القرن الثالث عشر، طالما كان طريق الصين مترابطاً وآمناً. وربما عاد سقوط النظام العالمي ذاك أواسط القرن الرابع عشر، إلى الانفصام بين الصين وآسيا الوسطى، الذي أحدثته ثورة المنغ Ming كما أذكر فيما بعد.

كانت الصين أعلى الحضارات في العالم تطوراً آنذاك، كما أنها كانت الأكثر تقدماً في التكنولوجيا والقوة البحرية. واستمر الأمر على هذا النحو حتى أواخر القرن الخامس عشر. فلم تكن تلك الإمبراطورية العظيمة «المملكة الوسطى» في نظر نفسها وحسب، بل كانت تُسهمُ عملياً بقسطٍ وافرٍ في تجارة العالم، من خلال مياهها وبحارها وأرضها هي، وتمضي سفنها أحياناً عبر المحيط الهندي والخليج الفارسي. والمعروف أنَّ الصين كانت تملك يومها أكبر أساطيل العالم، وأكثرها تطوراً. فكان ذلك الأسطول قادراً على الدفاع عن نفسه، كما كان بوسعه أن يُرهب الخصوم بأسلحته القاذفة للنيران، وقذائفه البارودية التي تشبه المدافع الأوروبية التي ظهرت فيما بعد. وما احتاجت الصين لاستخدام قوتها كثيراً. ذلك أنَّ النظام السائد كان فعّالاً، وكان سائر الأطراف المشاركين فيه منضبطين، على عكس ما حدث في البحر المتوسط عقِبَ انهيار الإمبراطورية الرومانية. وقد

أوضح شودوري K. N. Chaudhuri هذه الحقيقة في كتابه المهمّ عن المحيط الهندي[1]. وما كانت القرصنة معدومة. لكنها لم تتفاقم إلى حدّ التحول إلى حربٍ من الجميع ضدّ الجميع، بسبب مشاركة التجار من سائر الأمم في سفنٍ واحدةٍ أحياناً، والتزام الجميع بقواعد اللعبة - إلى أن ظهر المحاربون البرتغاليون الذين حطّموا كل قواعد اللعبة، بالمصادرات وأعمال العدوان ضدّ التجار غير المسلّحين.

مصائر النظام العالمي في القرن الثالث عشر: أما والأمر على هذا النحو فهناك سؤالان يجدُرُ بنا أن نجيب عليهما: لماذا لم يستمر نظام القرن الثالث عشر؟ ولماذا «صعد» الغرب في القرن السادس عشر؟

شهد العالم في القرن الخامس عشر انكماشاً وجموداً اقتصادياً بعد ذاك الازدهار حتى منتصف القرن الرابع عشر. فقد تراجع حجم التبادل في السلع، وساءت نوعيتها، واضطربت أسعار العملات. ففي ثلاثينيات وأربعينيات القرن الرابع عشر ظهرت مشاكل في أوروبا: تراجع البنوك وإفلاس بعضها في إيطاليا (جنوة والبندقية)، وتراجع إنتاج الحبوب في شمال غرب أوروبا، واضطرابات عمالية في الفلاندرز، وتراجع الكم والنوع في إنتاج النسيج في فنلندا، والاضطرار لتصنيع الصوف الأسباني بدلاً من الصوف الإنكليزي الأفضل من حيث النوعية. كما ازدادت الحروب المحلية، وارتفعت نفقات الحماية بعد بدء انهيار نظام الضبط والأمن. ثم إنَّ أمائر الضعف والاضطراب والتراجع ظهرت أيضاً في الشرق الأوسط. فهل كانت تلك تأرجحات في سوقٍ عالميةٍ هائلة الاتساع، ما تلبث أن تنتهي ويعود الاستقرار والازدهار، أو أنها كانت ظواهر جذرية ناجمة عن ضعف مزمن في النظام؟ لا ندري تماماً! لكنّ تلك الامارات كانت ظاهرةً، عندما حلّت الكارثة في منتصف القرن الرابع عشر. فقد انتشر الطاعون في المشرق كما في المغرب، وبشكلٍ مُريعٍ، إلى حدّ تسميته **بالموت الأسود**.

(1) K. N. Chaudhuri, Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750 (Cambridge, 1985).

وليس واضحاً حتى الآن ما هي الأسباب بالضبط، وهل كانت هي نفسها في الشرق والغرب؟! وقد حاول ماكنيل McNeill في كتابه[1]: Plagues and Peoples أن يجد تعليلاً لتلك الظاهرة المُريعة استناداً إلى الطبّ الحديث، و«الوقائع» المعروفة من فتراتٍ مبكرة. يقول ماكنيل إنّ الطاعون البوبوني هذا ربما اندلع في عشرينات القرن الرابع عشر في إقليم قريبٍ من الهمالايا، وانتقلت العَدْوَى مع الفرسان المغول إلى الأنحاء الجنوبيّة من وسط الصين. وقد جمع ماكنيل أدلّةً على ذلك من الحوليات الصينية التي تحدثت عن الطاعون منذ عشرينات القرن الرابع عشر. ومن هناك انتشر المرض في السهول الشمالية لآسيا الوسطى، ونقلته جرذان السهول، فحدثت وفياتٌ بعشرات الأُلوف، وبخاصةٍ بين الجنود المغول. وتصبح «القصة» أكثر وضوحاً بعد المراحل الأُولى. إذ ظهرت العَدْوى في الميناء الجنوي: كفّا Caffa على البحر الأسود الذي كان المغول يحاصرونه. ونقلت الجرذان العدوى إلى السُفُن العائدة إلى البحر المتوسط. وما أن جاء منتصف القرن حتى كانت كل المستعمرات التجارية قد نالها ذلك الحريق الهائل مُحدثاً وفياتٍ كثيرةً بل إبادات. وما كانت الطواعين بالحدّة نفسها في كل الأماكن. بل إنَّ المراكز التجارية أو البلدات الواقعة على طرق التجارة نالها شُواظٌ أكبر، كما أنَّ المراكز السكانية المدينية قاست أكثر من الأرياف. وكانت للطواعين الهائلة تلك آثارها المُريعة، الاجتماعية والسياسية. فقد قللت من القوة العاملة، ومن أعداد الفلاّحين، وضربت الإقطاع في أوروبا. أما في مصر فحدث التغيير في رأس النظام السياسي. ولكنَّ ذلك الوباء ترك آثاره الأكثر جذريةً في الصين. فقد نشبت هناك ثورة الـ «منغ» الوطنية الداخلية التي أقصت المغول وأسرتهم الحاكمة الـ «يوان» Yuan حوالي العام 1368. وأحسب أن الوباء الذي ضرب القوة العسكرية المغولية سهّل الأمر. وصحيحٌ أنَّ الصين بذلك نفضت عن كاهلها الحكم الأجنبي، لكنَّ انفصالاً حدث بينها وبين آسيا الوسطى. ويذكر توماس بارفيلد Thomass Barfield أنَّ التوتر كان مستمراً عبر التاريخ بين الحَضَرية الصينية، والبدوية في

(1) Thomas Barfield, The Perilous Frontier. New York, 1990.

آسيا الوسطى. وما زال ذلك التوتر إلاّ بتوحيد العالَمين على يد المغول في القرن الثالث عشر.[1] وأميل أنا إلى اعتبار أن هذا الفصل الذي حدث بين العالمين خرب النظام العالمي للتجارة والذي كان قائماً منذ القرن الثالث عشر. وأدّى التغيير في النظام السياسي في الصين إلى نتيجةٍ أُخرى مهمة: ضرب البحرية الصينية. والواقع أنَّ الأسطول ما تراجع عدةً ونشاطاً إلاّ بعد حوالي الخمسة عقود. لكنَّ نقاشاً حاداً دار بين النُخَب الصينية حول فوائد الأسطول. فكان هناك من رأى الانكماش عن العالم الخارجي. بينما رأى آخرون ضرورة الاحتفاظ بقوةٍ بحريةٍ للحركة في الخارج. وكان بين هؤلاء الأميرال شنغ هو Cheng Ho قائد الأسطول منذ مطلع القرن الخامس عشر، والذي أرسل عدة قوافل بحرية عبر المحيط الهندي، فوقفت في كلّ موانئه. لكنّ تلك القوافل أوقفت بعد العام 1430، وانتصر خصوم شنغ هو الداعين للانعزال، إذ إنَّ سفن الأُسطول وُضعت في المرافىء الصينية وفُككت أو صدئت، فاستعصت على الإصلاح. وباختفاء الأُسطول الصيني من المحيط الهندي، وبحر جنوب الصين، بقيت تلك المساحات الشاسعة بدون دفاع. فلما ظهر البرتغاليون مطلع القرن السادس عشر، وخرَّبوا قواعد اللعبة، ما وجدوا من يتصدّى لهم. وسيطر البرتغاليون ومن بعدهم البريطانيون والهولنديون على طرق التجارة في المحيط، وفرضوا الضرائب الثقيلة على بقايا السفن الهندية والعربية. ثم أنشأوا مستعمراتهم التجارية على السواحل، واستأثروا بتجارة الشرق التي كانت بيد الشرقيين حوالي الألف عام. ومن هنا فإنني أزعُمُ أنَّ الشرق «سقط» قبل أن «يصعد» الغرب، وأنَّ الأمور كانت ستختلف لو أنَّ ذاك المجال الشرقي الاستراتيجي استمرّ في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

أما السؤال الآخر فيبقى عُرضةً للتخمينات: لماذا «صعد» الغرب؟ هل «صعد» بسبب صيغته الخاصة للرأسمالية؟ أم أنه يدين بصعوده للاستيلاء على التجارة الشرقية، وثروات العالم الجديد، لا نعلم بالضبط، والنقاش مستمرٌّ منذ أيام كارل ماركس وماكس ڤيبر إلى أيامنا.

---

(1) Thomas Barfield, the perilous frontier. New York 1990.

وخُلاصة رأيي أنه ما كان هناك مجالٌ ثقافيٌ معينٌ مسيطرٌ في القرن الرابع عشر، من حيث تنظيم الإنتاج ونوعيته (كارل ماركس)، أو من حيث القيم الدينية والأخلاقية السائدة (ماكس ڤيبر). ومن ثم فإنَّ اتجاه النمط الغربي للسيطرة منذ القرن السادس عشر، لا يمكن استخدامه دليلاً على أنَّ الثقافة الغربية، والمؤسسات الغربية، كانت وحدها المؤهَّلة للانتصار والسواد. والواقع الذي كان في القرن الثالث عشر، أنَّ نظاماً عالمياً كان موجوداً تتجاور وتتعامل وتتفاعل فيه الثقافات والأديان والتجارات، ويشارك فيه مسيحيون وبوذيون ويهود ومسلمون وكونفوشيون، وزرادشتيون، وفِرَقٌ أُخرى. ومن الناحية الاقتصادية تجاورت وتحاورت أنماطٌ اقتصاديةٌ مختلفة: من الملكية الفردية إلى الإقطاع الغربي، إلى ملكية الدولة (الإقطاع الشرقي)، إلى الدول/الموانىء مثل البندقية وباليمبانغ وملقه.

وقد أوضحنا من قبل أنَّ القرنين الرابع عشر والخامس عشر، شهدا إعادة تشكيلٍ للاقتصاد على المستوى العالمي. وكان منتظراً أن تُضاف قوىً جديدة إلى تلك الموجودة ضمن النظام. لكنَّ الذي حدث ركودٌ من جهة، وطواعين، وانسحاب الصين من البحر ـ واكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، والعالم الجديد، والسيطرة في المحيط الهندي. وقد يكون ضرورياً لفهم النهوض الأوروبي، إدراك أنَّ قدرة الأوروبيين على الإبحار في الأطلسي، ينبغي اعتبارها في عملية الصعود تلك، أكثر أهميةً من الدوران حول إفريقية. وقد أدت رحلة كولومبس إلى انتقال محور الاهتمام عن البحر المتوسط والمحيط الهندي، تدريجياً. كما أمدّت الأُمم الأوروبية الجديدة بالذهب والفضة الضروريين لتسديد العجز في ميزان مدفوعاتها مع الشرق وتجارته من جهة؛ ولمُراكمة رأس المال الضروري للتطوير.

الأبعاد التاريخية لرؤية العالم: ما بدأ الاهتمام بالرؤى الشاملة للعالم من جانب المؤرخين إلاّ منذ زمنٍ بسيط. افتتح ذلك فرنان بروديل Fernand Braudel في كتابه: الحضارة والرأسمالية (من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر) ناقلاً الرؤى العامة تلك من «التاريخ العالمي» إلى «التاريخ

الشامل»؛ وبخاصةٍ في الجزء الثالث من كتابه[1]: رؤية العالم. وقد يمكن: إيضاح الفرق بين «التاريخ الشامل» والتاريخ العالمي بالمقارنة بين الجزء الثالث ذاك من كتاب بروديل، وكتاب أرنولد توينبي Arnold Toynbee **دراسة التاريخ**. ويسلك فيليب كورتن Philip Curtin في كتابه[2]: Cross-Cultural Trade in World History مسلك توينبي مع أنَّ اهتمامه بالتجارة كان ينبغي أن يوصِلَهُ للرؤية الشاملة تلك. وظلّ ويليام ماكنيل في: الطاعون والناس (أو والشعوب) انتقائياً مُشبهاً لكورتن؛ وإن يكن قد أدرك بشكلٍ غير مباشر وجود **نظام**. وهناك عالمان يسيران في خطّ بروديل، ويقتربان مما حاولتُ القيام به في كتابي السالف الذكر، هما: أريك وولف Eric Wolf: Europe and the People Without History وإيمانويل وولرستاين Emanuel Wallerstein: The Modern World System. ويُعتبر كتاب وولرستاين فاتح مرحلةٍ في هذا المجال، أعني مجال التاريخ الشامل. والرجلان ليسا مؤرّخين محترفين؛ بل إنَّ وولف أنتروبولوجي، وولرستاين يعمل في ميدان علم الاجتماع. ويسير وولرستاين على خُطى أندريه غوندر فرانك André Gunder Frank في كتابه: The Development of Underdevelopment ثم في كتابه: World Accumulation. وينهمك فرانك الآن في محاولة كتابة تاريخٍ شاملٍ للسنوات الخمسمائة الأخيرة من عمر العالم. وكتب لفتون ستاڤريانوس Lefton Stavrianos كتابه الهامّ: Global Rift. ثم كثرت الكتابات في النظام العلمي، وما عاد الأمر مقصوداً على التاريخ العالمي.

والواقع أنّ أكثر الذي كتبوا في النظام العالمي، إنما مشوا في ذلك على خطى وليام ماكنيل W. McNeil في كتابه الشهير: صعود الغرب The Rise of the West، على الأقل في بدئهم لتواريخهم بما بعد العام 1400م؛ أي أنَّ اهتمامهم الأساسي منصبٌ على الصعود الغربي، عوامله وعملياته. وتبقى بقية العالم ـ حتى وإن أُنصفت في المعالجة ـ في خلفية الصورة. وما كنتُ مسرورةً بهذه الطريقة في

(1) ظهر بالإنكليزية في ثلاثة أجزاء، عام 1982 ـ 1984.

(2) ظهر عام 1974.

معالجة الأمور. فما كان المؤرخون الغربيون مضطرين للبقاء أسرى عدم المعرفة. ذلك أنه في مجال الدراسات الشرق أوسطية التاريخية كان هناك كتاب مارشال هودجسون: The Venture of Islam، كما كانت هناك مجلدات تاريخ كمبردج عن بقية أجزاء العالم الإسلامي وبخاصةٍ شبه القارة الهندية. وهناك مثلاً كتاب شودوري K. N. Chandhuri عن الثقافة والتجارة في المحيط الهندي فيما قبل منتصف القرن الثامن عشر وفي شأن الصين وحضارتها ومنجزاتها هناك كتب نيدهام وألفن وشيب. وعن طريق هذه الكتب وحسب، يمكن أن نُنهي التمركز حول أوروبا من جانب المؤرخين، وندخل فعلاً في مجال كتابة التاريخ الشامل.

ولم يعد عسيراً الآن إثبات فوائد التاريخ الشامل بعد أن صار العالم «قرية واحدة». لكنْ ما وددتُ قوله أنّ الأمر كان على هذا النحو تقريباً منذ حوالي الألف عام. وإنما تغير الرؤية التي ينطلق منها المرء من الصورة التي تُرسَم للعالم.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صعودُ الأمبراطوريات وانهيارها(*)

فرنان بـرودِيل

I

لا يسعنا رسم صورة شاملة وواضحة للكيانات السياسية المتوسطية في القرن السادس عشر من دون أن نرجع قرنين اثنين إلى الوراء، أي إلى وقت كان المتوسط فيه مجالاً للمدن، الدول ـ المدن. فالدول الإقليمية المتفاوتة في تجانسها وفي أهميتها، والتي تمددت في اتجاه الشواطىء المتوسطية، كانت في الأصل امتدادات لمدن قوية فقدت في القرن الخامس عشر مقومات حياتها المستقلة. لكن هذه الأزمة، أزمة المدن ـ الدول، لم يُقدّر لها أن تُنجِز وحدة إيطالية لم يكن موعدها قد حان بعد. وكانت هذه الأزمة قد عصفت في أنحاء المتوسط كله، بسبب عجز الدول المدينية، لهشاشتها وضيق رقعتها، عن القيام بالأعباء السياسية والمالية المترتبة عليها. كنتيجة لهذا العجز ظهرت الدول الإقليمية المترامية الأرجاء والكثيرة السكان والقادرة على التصدي لأعباء الحروب الحديثة الكبرى. لكن هذه الدول الإقليمية الناشئة كانت قد أرست ركائز قوتها، في الأصل، في الأرجاء الداخلية البعيدة عن الشواطىء المتوسطية حيث كانت تقوم المدن. أما في إيطاليا فقد أدى غنى المدن وقوتها إلى المحافظة على الانقسام والضعف السياسيين، الأمر الذي آل إلى انتصار الأتراك في حروبهم ضد البندقية، على الرغم من تفوق إيطاليا وتقدمها التقني. وهذا

(*) هذه فصولٌ موجزةٌ من خواتيم كتاب فرنان بروديل الشهير: «المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني». وقد أوجز هذه الفصول وترجمها مروان أبي سمرا، الذي كانت دار المنتخب العربي ببيروت قد نشرت له قبل سنتين إيجازاً لعمل بروديل.

ما يفسر هشاشة البنى السياسية الإيطالية.

1 ـ في أصل الإمبراطوريات

كان من نتائج الأزمة المدينية الطويلة ولادة إمبراطوريتين اثنتين في جهتي المتوسط: الإمبراطورية الإسبانية والإمبراطورية العثمانية اللتان حفَّ بولادتهما حسٌّ صوفي متأجج.

شكل كل من نهوض الحس الديني وعودة فكر الصليبية في إسبانيا القرن الخامس عشر، قاعدة الاندفاع الإمبراطوري لقيام الوحدة الإسبانية. وقد كان الهابسبورغ وقبلهم الملوك الكاثوليك أول من عمل في سبيل تلك الوحدة. فما قام به هؤلاء الملوك، بعد حرب المئة عام، كان استجابةً لإرادة برجوازيات المدن الباحثة عن استتباب السلام الضروري لازدهار تجارتها. أما اتجاه منطقة كاستيليا الإسبانية إلى التحالف مع أراغون فلم يكن صدفة بقدر ما كان خياراً متوسطياً حال دون الوحدة مع البرتغال وأتاح وحدة شبه الجزيرة الأيبيرية. وكما كانت الصوفية الإمبراطورية في أصل الوحدة الإسبانية، كانت من وجهٍ آخر ضروريةً لاحتلال غرناطة في العام 1492، وللتوجه نحو شمال إفريقيا الذي أُرجىء واستبدل بالاتجاه نحو إيطاليا قلب المتوسط ومركزه والتي كان الإسلام يهددها. هكذا أصبح الملك الكاثوليكي الإسباني بطل الصليبية الجديدة. وبعد أن خلف شارل كنت ملك إسبانيا فرديناند في سنة 1516 غدت إسبانيا موقعاً ثانوياً في الإمبراطورية، بسبب اتكاء هذه الأخيرة على إيطاليا وعلى البلاد الواطئة اللتين كانتا تقتسمان الثروة الأميركية المتدفقة وتبحثان عن أسواق جديدة لتوظيفها في الصناعة والتجارة، وذلك عوضاً عن الارتكاز إلى إسبانيا نفسها الواقعة على طرف أوروبا. لذا كانت تبدو الإمبراطورية مع ذلك الملك أوروبية أكثر منها إسبانية. ولو لم تقم إسبانيا بتلك المهمة الإمبراطورية لكانت فرنسا، ربما، أقدمت على القيام بها، لأنها، أي فرنسا، كانت منذ العام 1494 تتجه نحو هذا القدر الذي أحبطته الظروف، وربما أحبطه تخلف اقتصادها ومميزات حكمها ومزاجها وتعلقها بالقيم المؤكدة. فقيام إمبراطورية كان قدراً أوروبياً وليس قدراً إسبانياً فحسب. لذا

اتخذت الفكرة الصليبية في عهد شارل كنت معنىً ومدىً أوروبيين شاملين، ونحت المملكة الإسبانية نحو توحيد المسيحية في مواجهة الأتراك الذين كان سلطانهم سليمان القانوني نظيراً لشارل كنت في الجهة الأخرى من البحر.

لم يستمر هذا الوضع في عهد فيليب الثاني في النصف الثاني من القرن السادس عشر، لأن الامبراطورية راحت في أثناء حكمه تتمركز في إسبانيا ويقل انخراطها في أوروبا، لتتجه نحو المحيط الأطلسي. وقد رجّحت الثروة الأميركية خلف المحيط هذا الاتجاه. هكذا تحولت كاستيليا إلى مركز متروبولي، فيما أصبحت إيطاليا والبلاد الواطئة مناطق ثانوية في الامبراطورية، فنتج عن هذا التبدل عداء إيطالي للإسبانيين. ثم ما لبثت المواجهة مع الشمال البروتستانتي أن برزت بهدف السيطرة على المحيط الأطلسي الذي برز، منذ ثمانينات القرن السادس عشر كمركز للكرة الأرضية في أعقاب ازدياد حجم المعادن الأميركية الثمينة المتدفقة إلى العالم كله. وفي الوقت نفسه الذي كانت تتجه فيه المملكة الإسبانية نحو الغرب، كان العثمانيون في الجهة الأخرى من المتوسط يديرون ظهورهم لهذا الأخير ويتجهون نحو الصراع مع إيران. لقد كانت الامبراطوريتان تبتعدان عن المتوسط بالوتيرة نفسها، فيما كانت تدق في قلب المتوسط ساعة تراجع الامبراطوريات.

في الجهة الأخرى من المتوسط كانت هنالك ثلاثة قرون من الجهد الدؤوب والصدامات الطويلة في أصل العظمة الامبراطورية العثمانية. فسلالة بني عثمان نهضت بين مصادفات المعارك على حدود آسيا الصغرى المتقلبة، حيث كان الدين والحروب لا ينفصلان. وفي أعقاب غزو التركمان الصامت والبطيء لآسيا الصغرى أصبحت تركيا بلداً إسلامياً في ظل تحريضٍ ودعاية غريبين لاعتناق الدين الإسلامي، بعدما كان سكانها من الروم الأرثوذكس. أما سهولة فتح العثمانيين لبلاد البلقان فيعود إلى أن شبه الجزيرة البلقانية كان نهباً لانقسامات بين البيزنطيين والصرب والبلغار، الأمر الذي أتاح اندفاع الفتح الجديد وإزاحة كبار الملاكين في طريقه. لكن سيطرة العثمانيين على غرب البلقان الجبلي كانت شديدة البطء وشكلية في وجهها الغالب. وهذا كله

لم يتيسر له النجاح بمعزل عن شق الطرق وبناء الحصون وإيكال تنظيم شؤون الغزو للمدن التي أخضعها العثمانيون أو بنوها أو حصنوها.

وإذا كان الفتح ـ الغزو التركي قد تم على حساب الشعوب التي أُخضعت في البداية (آلاف الصربيين بيعوا كعبيد في أسواق البلدان المسيحية، بعد معركة كوسوفو)، فإن المنتصر العثماني لم يكن ينقصه الحس السياسي، في أيام محمد الثاني على وجه الخصوص، وهو السلطان الذي قدم تنازلات لليونانيين وفتح بوجههم أبواب القسطنطينية التي افتتحت في العام 1453. لذا اتخذت شعوب شبه جزيرة البلقان مواقع لها إلى جانب المنتصر وأعادت إحياء مآثر الامبراطورية البيزنطية. لكن إعجاب الغرب المسيحي بالامبراطورية العثمانية وانبهاره بها لن يصرفنا عن ملاحظة كره المسيحيين لهؤلاء «الكفار». فلا الغزو ولا التوسع العثمانيان كانا في أصل الاكتشافات الكبرى، بل إن هذه الأخيرة هي التي أزاحت أنظار الغرب قليلاً عن الشرق، فاستطاع العثمانيون التقدم غرباً من دون صعوبات كبيرة. ثم إن الحدث الأهم من احتلال القسطنطينية في التاريخ العثماني كان احتلال مصر وسورية اللتين أتاحت سيطرة العثمانيين عليهما، فضلاً عن جنيهم خراجاً مرتفعاً منهما، مشاركتهم في تجارة الذهب الإفريقي وفي تجارة الشرق العالمية. لذا غدت الامبراطورية وسيطاً تجارياً إجبارياً بين الهند والغرب، هذا مع العلم أن مصر كانت المصدر الأساسي للقمح والأرز والفول. لكن هذه الملاحظات كلها لن تصرفنا عن النظر إلى الامبراطورية من الداخل لفهم نقاط ضعفها وقوتها وترجرجها. لقد كان فن الحكم العثماني يستند إلى أسلوب عيش وإلى تراث معقد يختلط فيه الديني بالاجتماعي، وتاريخ الامبراطورية شمل قروناً وتجارب متلاحقة ومتفاوتة ومتناقضة. إنه ذلك النسق الإقطاعي الذي خلق أرستقراطية عقارية منقسمة ويصارع بعضها البعض الآخر من غير أن يجمع بينها غير السلطان، وذلك وفق وتائر داخلية شديدة التعقيد.

كان صعود الامبراطوريات في المتوسط يتلخص بصعود العثمانيين في الشرق وصعود الهابسبورغ في الغرب. لكن القرن السابع عشر أظهر على نحو جلي تراجع

هاتين الامبراطوريتين. كانت مأساة المتوسط سياسيةً في الدرجة الأولى، ابتداءً من القرن السادس عشر. فليس صحيحاً أن الصدفة كانت وراء اكتشاف أميركا وثورة الأسعار وولادة الامبراطوريات، وليس صحيحاً أيضاً أن خيط القوة الوحيد هو التطور التدريجي للرأسمالية، على نحو ما يرى (J. Schumpeter)، أحد كبار الاقتصاديين. فثورة الأسعار كانت سابقة على التدفق الكثيف للذهب الأميركي، ونمو الدول الإقليمية كان سابقاً على اكتشاف القارة الجديدة. وإذا كانت مناجم العالم الجديد قد دخلت في الحسبان فلأن أوروبا في الأصل كانت تمتلك القدرة على استثمارها. أما إذا افترضنا أن مناجم القارة الجديدة المكتشفة لم تكن سهلة الاستغلال، فإن قوة الدفع في الغرب كانت ستجد لنفسها متنفَّساً في الشرق الأقصى وفي الذهب الإفريقي وفي فضة أوروبا الوسطى. فالدولة مثلها مثل الرأسمالية نتاج تطور متعدد ومتشابك، والظروف الطويلة المدى تحمل في داخل حركتها المرتكزات التي تقوم عليها السياسة.

2 ـ ضعف الدول

في ظل صعود الامبراطوريات برز «الموظفون» على مسرح التاريخ السياسي. وفي كلا الامبراطوريتين، الإسبانية والعثمانية، كان الموظفون من أصول اجتماعية متواضعة: من أصول مسيحية ويهودية في الامبراطورية العثمانية، فمن بين 48 وزيراً (والوزير في الدولة العثمانية كان يسمى الصدر الأعظم) تعاقبوا على الحكم في اسطمبول كان خمسة وزراء فقط من أصل تركي وعشرة من أصلٍ مجهول و 33 من أصول مسيحية. أما في إسبانيا فكان الموظفون يتحدرون من صغار العائلات المدينية ومن العائلات الفلاحية. وفي بداية القرن السادس عشر كان يتهيأ حوالي 70 ألفاً من طلاب الجامعات في إسبانيا للانخراط في أجهزة الدولة. وعهد السلطان سليمان القانوني كان في آن عهد حروب ناجحة وبناءات عدة ونشاط تشريعي قانوني ضخم في مدينة القسطنطينية. وعلى الرغم من الاختلاف في أنماط الحكم والإدارة، مثير هو التشابه بين الامبراطوريتين. فعمليات سلخ الموظفين أو اقتلاعهم من بيئاتهم المحلية ليست غريبةً عن دول القرن السادس عشر كلها. ففي تركيا كانت فئة الموظفين في غالبيتها من الإنكشارية الذي انتُزعوا صغاراً من بيوتهم وعائلاتهم المسيحية في البلقان.

وموظفو الامبراطورية الإسبانية غالباً ما كانوا يُنقلون من مكان إلى آخر في أرجاء الامبراطورية الواسعة، فينقطعون في ذلك عن أصولهم وروابطهم المحلية. لكن سرعان ما بدأت الرشوة تتفشى في صفوف هذه الفئة الجديدة من الموظفين، فأصبحت تُنال الوظيفة، شيئاً فشيئاً، بالبيع والرشوة، في كلا الامبراطوريتين: في الامبراطورية العثمانية تفشت عمليات نهب هائلة يقوم بها الجهاز الإداري من قمته حتى قاعدته. وفي الامبراطورية الإسبانية ظهرت فئة كانت الوظائف مصدر غناها وثرائها الفاحشين. لكن الملفت أن ثروات الوزراء في الدولة العثمانية كانت تنتقل في أعقاب موتهم إلى أيدي السلاطين. لكن هذه الثروات سرعان ما بدأت تجد ملجأ لها في المؤسسات الخيرية (الوقف) التي كانت تتيح للعائلات الاستفادة من جزء منها، بعد أن تكون الدولة، وعلى رأسها السلطان، قد شاركت الموظفين في عمليات النهب التي كانوا يقومون بها.

ساهمت الرشوة في انحلال الامبراطورية الإسبانية بعد موت فيليب الثاني، كما ساهمت أيضاً في انحلال الامبراطورية العثمانية بعد موت السلطان سليمان القانوني. أضف إلى الرشوة تبذير أموال كل من الدولتين في البذخ والترف. وفي هذا السياق تكفي الإشارة إلى الاحتفالات المهيبة الباذخة التي كانت تقام في أيام الأعياد إبان عهد السلطان مراد الرابع، فيما كانت المجاعات والحروب الانفصالية تقصم ظهر السلطنة. هكذا بدأت دول الامبراطوريات تصطدم بمئات المحاولات والاتجاهات الاستقلالية المحلية المتواترة على أطرافها: غرناطة، البرتغال، ومنطقة الباسك في الامبراطورية الإسبانية، ومحاولات الأمراء المحليين الدائمة للانفصال عن اسطمبول في إماراتهم البعيدة النائية. واستبداد الأمراء والولاة المحليين ربما يفسر تضخم كل من نابولي واسطمبول، حيث كان البذخ والتبذير والدعة عماد حياة الفئات العليا الحاكمة، فيما لم يكن شيء يقي الناس في المقاطعات من عسف الأمراء المحليين وظلمهم.

كان النظام الضريبي بدوره علامة ثانية من علامات ضعف الدول. فالدولة الامبراطورية المترامية الأطراف لم تكن على علاقة مباشرة بالمساهمين في تغذيتها

بالضرائب، هذا في حين كانت فيه هذه الدول لا تمتلك خزينة أو مصرفاً تابعاً لها. ففي إسبانيا شجع تشتت عائدات الدولة ومدفوعاتها أصحاب البيوتات التجارية على تطويع النظام الضريبي ليكون في خدمة مصالحهم. وفي الدولة العثمانية كانت لرجال الأعمال يدٌ طولى على مالية الدولة.

في نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر بدأ الانحلال يضرب أجسام الدول الكبيرة. من الخارج كانت الامبراطوريات تبدو قوية ومزدهرة، لكن القوة والازدهار هذين ما كانا يتخطيان حدود العاصمتين الامبراطوريتين، مدريد واسطمبول. ومنذ نهاية القرن السادس عشر بدأ الغربيون يحلمون بتقاسم الامبراطورية العثمانية التي عصفت فيها الثورات واجتاحتها العصابات من الجزائر حتى بلاد فارس، ومن بلاد التتار حتى مصر. لكن لحظة تحقق هذه الأحلام لم تكن قد حانت بعد، لأن «الرجل المريض» لم يكن قد شارف على الموت فوق فراش الاحتضار الذي ظل زمناً طويلاً مستلقياً عليه من دون أن يتمكن من استعادة قوته.

على هذا النحو دار دولاب التاريخ لتراجع الدول الكبرى مفسحةً المجال لبروز الدول الصغيرة: فرنسا هنري الرابع، إنكلترا أليزابث، هولندا المتمركزة حول أمستردام، وألمانيا التي نعمت ببحبوحة اقتصادية منذ العام 1550. إنها دول ذات مساحةٍ صغيرة ويمكن جباية ضرائبها وإدارتها بمهارة. إنه أيضاً زمن انحطاط المتوسط، لكن ليس انحطاطه فحسب.

II

إذا أهملنا التفاصيل والاستثناءات المحلية والفرص الضائعة على كثرتها والاضطرابات الكبرى التي كانت مأساوية أكثر منها عميقة، إذا أهملنا هذا كلّه واكتفينا بالأساسي والعام، بدت لنا مجمل المجتمعات المتوسطية في القرن السادس عشر متشابهة في ارتكازها إلى قاعدة زراعية وفي تطوّرها البطيء وفي تأخرها عن كل من السياسة والاقتصاد. ففي ذلك القرن لم تشهد المجتمعات المتوسطية إعادة نظر حقيقية في أسسها. والصعوبات المالية الكبرى التي

واجهت النبلاء لم تقوَ على تقويض سيطرتهم ونفوذهم. والدول الحديثة بدورها لم تقوَ على القيام بمهماتها ولم تكتمل كثورة اجتماعية، فاكتفت بالمساومة والتعايش. والبرجوازية استمرت في خيانة نفسها ولم تتعرف على نفسها كطرف اجتماعي مستقل وفاعل. أما قلق الشعب وغضبه فكان ينقصه وعي ثوري حقيقي.

كانت فئات النبلاء في البلاد المسيحية والإسلامية تحتل على حدٍ سواء موقعاً أول في الحياة السياسية والاجتماعية، محتفظةً لنفسها بوسائل الترف وتبذير الثروة وتبديدها. وذلك من طريق اعتياشها على النظام الإقطاعي وامتيازاته. وحدها المدن الكبرى والساحات التجارية في مناطق اغتنت باكراً في البلاد الواطئة وفي بعض المناطق الإيطالية، استطاعت أن تشذ عن هذه القاعدة العامة. لكن هذا الاستثناء لم يكن يشكل غير بؤر صغيرة في مجالي أوروبا والمتوسط، حيث كانت الدول في صراعاتها مع الأسياد تحاول على نحوٍ دائم المحافظة عليهم إلى جانبها فيما هي تغذي انقساماتهم. فالدول لم تكن قادرةً على بسط سلطتها على المجتمعات من دون لجوئها إلى التواطؤ مع طبقة مسيطرة. وفي القرن السادس عشر لم تكن فكرة خلق نظام اجتماعي جديد قد نضجت بعد. والنبلاء والإقطاعيون كانوا يستفيدون حتى أقصى الحدود من رسوخ العادات والتقاليد ومن قوة المراكز التي يشغلونها ويتوارثونها منذ زمن طويل. هذا إذا صرفنا النظر عن ضعف الدول وعن فقر المخيلة الثورية في ذلك القرن.

غالباً ما يُقال إن القرن السادس عشر أحال الإقطاعيين إلى بؤساء، وأن النظام الإقطاعي تهاوى بفعل انخفاض قيمة النقد وبفعل اكتشاف المعادن الأميركية الثمينة، وكأن الرأسمالية كان لها فعل الأسيد في تحويل الأطر الاجتماعية. لكن الواقع لم يكن أبداً على هذه الصورة. صحيح أن حال كثرة من النبلاء قد تدهورت، لكن الصحيح أيضاً أن وزن النبلاء الإجمالي قد ازداد رسوخاً، لأن امتيازاتهم المفروضة على الفلاحين وحقوقهم عليهم وعلى أراضيهم ظلّت ساريةً على حالها. أما الإقطاعيون فقد استفادوا من التوسع الزراعي ومن استثمار أراضٍ جديد بنتيجة النمو الاقتصادي والتزايد السكاني اللذين عرفتهما

أوروبا في بداية القرن السادس عشر. والأسياد كانوا بدورهم مسيطرين على تسويق القمح والصوف بفعل امتلاكهم قطعان المواشي الكبيرة. وإذا كانت العائدات القديمة، ذات الطابع الإقطاعي، قد تدنت، فإن قيمتها ظلّت تتمتع بوزن بارز. والنبلاء حافظوا على علاقتهم الحميمة بالأرض وعلى عائداتهم العقارية متجاوزين عاصفة ثورة الأسعار، لكن ليس من دون خسائر. وها هي ذي الدولة الحديثة عدوّتهم اللدود، تحافظ من وجهٍ آخر على حمايتهم بوصفهم شركاءها. فهي قد أخضعتهم لطاعتها بهدف استخدامهم وسيلةً للحكم والسيطرة وإخضاع العامة في المناطق التي تقوم فيها أراضيهم وقصورهم. وفي نهاية عهد ملك إسبانيا فيليب الثاني كانت الفئة العليا من النبلاء لا يتجاوز عدد أفرادها الخمسمائة نسمة، فيما كان عدد أفراد مختلف فئات النبلاء يقارب نصف مليون نسمة. وهذا يعني أن بين هؤلاء النبلاء عدداً من الفقراء والبائسين الذين كانوا يسعون إلى العيش على صورة نبلاء من دون حيازتهم الوسائل المادية التي تتيح لهم أن يكونوا نبلاء فعليين. وقد حدث أن بعض المدن منعت أمثال هؤلاء النبلاء من دخولها. لكن الأوضاع العامة السائدة آنذاك كانت تبيح لعموم النبلاء الحق في حيازة نصف المراكز الإدارية في بلديات القرى المجاورة. بالطبع لم يكن المجتمع يخلو في تلك الحقبة من صراع طبقات كانت مأساوية أحياناً، لكن الصراعات والثورات من توسكانا إلى ميلانو ومن جنوى إلى البندقية... آلت كلها إلى انتصار النبلاء.

1 ـ خيانة البرجوازية

كانت البرجوازية المرتبطة وراثياً، منذ القرن السادس عشر، بخدمة الملك، تعيش دائماً على حافة الضياع. فهي ما أن كانت تغتني حتى تمل مجازفات الحياة التجارية وتتجه نحو الأعمال التي توفر لها الريوع وشراء الأرض وحيازة ألقاب النبالة. ذلك لأن نمط عيش النبلاء بكسله واسترخائه وفخامته، كان يستهويها على نحو دائم. لذا مالت في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى شراء الأرض والعيش في كنف القيم التي تنجم عن اقتنائها. وليس من المبالغة في شيء الحديث عن إفلاس البرجوازية وخيانتها حتى في قلب المدن الإيطالية التي شهدت النهضة الحديثة. أما في إسبانيا فقد كان العمل اليدوي والتجارة

محتقرين ومن نصيب اليهود، كما كانت التجارة البسيطة من نصيب المسلمين الذين اعتنقوا المسيحية بعد سقوط غرناطة في سنة 1492، فيما كانت الفئات العليا من التجار تضم كثرةً من اليهود معتنقي المسيحية. صحيح أنه كان هنالك أسبانيون بين كبار التجار، لكن البرجوازية كانت محاصرةً بالنبلاء من الجهات كلها. أما الوضع في إيطاليا فكان شديد التعقيد. فالبرجوازية الفلورنسية كانت برجوازية مثقفة نشأت فى ظل التطابق بين النهضة الثقافية والفنية والتطور الاجتماعي من التجارة إلى الصناعة إلى البنوك، الأمر الذي يشير إلى قيام نظام برجوازي متكامل. لكن شيئاً فشيئاً بدأ البرجوازيون يتحوّلون إلى نبلاء، فكان إصرارهم على شراء الأرض مقدمةً لشرائهم الألقاب النبيلة التي أتاحت لهم الانخراط في النظام الإقطاعي الذي لم يستبعدهم بل استوعبهم. فالبرجوازية، بهذا المعنى، خانت نفسها خيانةً لا واعية، لأنها لم تكن تعي نفسها كطبقة برجوازية، بقدر ما كانت تطمح للوصول إلى صفوف الارستقراطية. لذا لم يفوّت أمير ولا دولة في القرن السادس عشر فرصة بيع ألقاب النبالة وشرائها. فعصر العملة المزيفة كان أيضاً بالقدر نفسه عصر النبالة المزيّفة. هكذا لم يولّد القرن المذكور طبقة برجوازية، بل ولّد فئات جديدة قدّمت مساهمتها في النظام القائم.

من هذه الزاوية، وعلى عكس ما هو شائع، ليس من تضاد بين الواقع العثماني والواقع الأوروبي. فتعدّد الحلول للمشكلات والأزمات التي تعيشها مجتمعات زراعية ودول أولية غير مكتملة لم يكن متوافراً. وفي المجتمع العثماني يمكن الحديث عن أربع فئات متعاقبة زمنياً من النبلاء، كانت الأخيرة منها أكثرها فساداً وطغياناً وتخريباً لأجهزة الدولة، بعد أن ساد سلطانها في نهاية القرن السادس عشر. أما أولى هذه الفئات فكانت تلك التي نهضت في الأناضول عشية الانتصارات العثمانية وغداتها. إنها فئة إقطاعية وعبودية في آن وكانت تمتلك حرية واضحة حيال السلطان حين كانت الأرض تباع وتشترى من دون مراقبة الدولة. أما ملكيات الوقف التي كانت تشرف عليها مؤسسات خيرية وتديرها، فغالباً ما كانت تستثمرها وتشرف على إدارتها فئات عائلية تتوارث المناصب والمواقع في تلك المؤسسات. الفئة الثالثة برزت في مطلع القرن الخامس عشر في أرجاء الامبراطورية العثمانية كلها، خصوصاً في بلاد

البلقان حيث كان الفتح العثماني كناية عن تحرير للفلاحين. لكن ذلك لم يحل لاحقاً دون تشكل فئة عليا من النبلاء الذين كانوا يتقاضون رواتب مرتفعة وفرت لهم حيازة ملكيات كبيرة جداً تحت ستار مؤسسات الوقف، الأمر الذي حمل محمد الفاتح على مصادرة هذه الملكيات، وحمل سليمان القانوني على حصر تعيين كبار الموظفين باسطمبول وحدها، من دون أن تحول هذه الإجراءات دون توسّع الملكيات الكبيرة. الفئة الرابعة برزت مع توسع الملكيات الكبيرة وبلوغه حدّه الأقصى في أوائل النصف الثاني من القرن الخامس عشر. وقد حمل توقف الفتوحات التركية النبلاء على استغلال الفلاحين لمراكمة ثرواتهم، ثم ما لبثت الدولة أن أقامت نظام الالتزام في تحصيل الضرائب بالتزامن مع التضخّم النقدي وارتفاع الأسعار وقيام النبلاء بنهب أموالها. وكان من نتائج ما تقدم بروز أرستقراطية جديدة استتبعت صغار النبلاء ثم همشتهم. أما البرجوازية المدينية التجارية فغالباً ما كانت الفئات غير الإسلامية إما من اليهود الذين طردوا من إسبانيا أو من منافسيهم الأرمن في القرن السابع عشر. وهذا ما أرغم الدولة على أن تصبح رهينة في أيدي شبكة من كبار الممولين اليهود والأرمن.

2 ـ البؤس والعصابات

يختلف المتوسط عن الشمال الأوروبي في أن الحروب التي وقعت في هذا الأخير والمسمّاة حروباً دينية كانت كنايةً عن سلسلة من الثورات الاجتماعية المتعاقبة، في حين أن المتوسط لم يعرف ثورة اجتماعية فعلية واحدة غيّرت الأنظمة القائمة فيه. فالاضطرابات التي كانت تحصل في أنحاء المتوسط في كل سنة وكل يوم، بسبب تكرارها وازدياد عددها، لم تعد تثير انتباه أحدٍ ولا اهتمامه. هذا فضلاً عن أن الأحداث الهامة ظلّت غامضة ولا نعرف عنها شيئاً. وإذا ما أمعنّا النظر في ركام العصيانات والتمرّدات والحروب التي حصلت في مدن عدة، خصوصاً في المدن الإيطالية، فسوف تختلط أمام أبصارنا الحروب الدينية بحروب الفقراء وانتفاضاتهم، بأفعال السرقة وارتكاب الجرائم وغارات العصابات. فهل يمكن، إذن، انتشال هذه الاضطرابات التي لا يمكن عدّها وإحصاؤها من ركام الأخبار الضائعة والمبهمة ومن غبار الحوادث المشتة، وإدراجها في سلك تاريخ اجتماعي واضح ومقبول؟ لا بد

من أن نعتقد في إمكانية القيام بمثل هذا الأمر، بدليل أن النظرة الأولى السريعة التي ترينا الفوضى وعدم الانسجام في سلسلة هذه الأحداث، سوف تنجلي عن انتظام يلابسها ويقيم التراسل والانسجام بين بعضها والبعض الآخر. فحيث لم يكن الحديث يجري إلا عن مجرمين ضالّين حلّت عليهم لعنة الله، وحيث كانت السرقة تعمّ في مدن ابتداءً من ساعات الليل الأولى، كان مسرح الحياة الاجتماعية، من وجهٍ آخر، نهباً لصراعات وحروب اجتماعية لا نهاية لها ولا حصر ولا عدًّ، على الرغم من رخصها وفظاعتها ومن الفوضى التي تلابسها، كانت تصدر عن أهواء وتناقضات شديدة العمق. لكن هل نسمي هذا كلّه صراع طبقات؟ في الحقيقة يمكننا أن نطلق عليه هذه التسمية إذا ما قمنا بضرب من الصفح عن الثأر والكذب والعدالة المزيّفة التي كانت تلابس هذه الصراعات وتغذّيها. أما إذا كان المقصود بصراع الطبقات أن يعي المتصارعون الحقيقة الطبقية لما يقومون به، فإن حال تلك الصراعات لن يكون واضحاً على هذا النحو إلا لمؤرّخ يتأمّلها بعيني القرن العشرين ومفاهيمه. وإلا ما معنى أن يكون النصف الأول من القرن السادس عشر نهباً للاضطرابات والانتفاضات المتلاحقة، فيما تراجعت هذه الأخيرة وخمدت حدتها في النصف الثاني من القرن نفسه، من دون أن ينجم عن ذلك تغيرات اجتماعية واضحة أو فعلية. إنها ثورات وانتفاضات كانت تنفجر آنياً وموضعياً ثم تخمد وتتراجع، من دون أن يكون المستهدف منها أصحاب الامتيازات وحدهم، بل الدولة، صديقة الكبار وجامعة الضرائب من غير رحمة ولا هوادة.

وفي ظلّ غياب انفجارات اجتماعية شاملة يبرز شكل صامت من البؤس ينجم عنه تكاثر الفقراء والمشردين والتائهين وقطاع الطرق والمتسولين والمجانين والمتبطلين. والأضواء التي يسلّطها التاريخ على هؤلاء نادرة، بحيث لا يمكن الفصل بين قسوة كلٍ من الأغنياء وأصحاب السلطان وبين ظاهرة الإفقار. والسبب الأساسي في ذلك يكمن في تزامن الازدياد السكاني مع التراجع الاقتصادي وتضافرهما، الأمر الذي حمل المدن الأوروبية كلها على تنفيذ إجراءات صارمة تتيح لها التخلّص من فقرائها ومشرديها ومتبطليها ومتسوليها الذين كانت شوارعها تغصّ بهم. وقد نجم عن ذلك ما يشبه لعبة الشرطي

والسارق التي ظلّت تتردد كمشهد دائم بلا بداية ولا نهاية في تلك المدن. ثم ما لبثت مشكلة الفقر هذه أن تجاوزت المدن وانتقلت إلى الدول على مستوى أوروبا كلها. فأعمال السلب واللصوصية وقطع الطرق لم تكن جديدة على المتوسط، لكنها توسّعت وتفشت وتفاقمت في غضون القرن السادس عشر. وفي كل مكان من المجتمعات المتوسطية انتشر العنف مقنعاً بأوجهٍ سياسية واجتماعية واقتصادية، في نابولي وفي البندقية، كما في كل من حلب والإسكندرية. فأعمال النهب وقطع الطرق التي كانت تقوم العصابات بها، كانت كناية عن عمليات ثأرٍ تستهدف الدول القائمة والحامية للنظام السياسي والاجتماعي السائد. لذا كان السكان يغتبطون بهذه الأعمال الخارجة على القانون ويرون فيها ثأراً من العدالة العرجاء. أما ملجأ رجال العصابات فكان المناطق الحدودية والبعيدة، والجبال، حيث تضعف سلطة الدولة التي غالباً ما كانت تلجأ إلى مصالحة أولئك الخارجين على قانونها وخداعهم أو حملهم على الانخراط في جيشها. هذا ولم يكن رجال العصابات وقطاع الطرق من أصولٍ فلاحية غير معدومة العلاقة بكل من الأسياد والنبلاء والإقطاعيين فحسب، بل إن الفئات المتنازعة من هذه الشرائح الأخيرة كانت تجد في رجال العصابات وقطاع الطرق عوناً لها في صراعاتها بعضها مع البعض الآخر وفي صراعاتها مع الدولة. فأبناء العائلات النبيلة الذين أصيبوا بانهيار اقتصادي، غالباً ما كانوا يشكلون عصب هذه الحروب الاجتماعية المقنعة. لذا كانت العصابات أرستقراطية وشعبية في آن معاً. فهي وليدة البؤس والكثرة السكانية وحياة المدن المنقسمة فئاتها الاجتماعية بين أغنياء لا حدَّ لثرواتهم وفقراء معدمين لا حدَّ لفقرهم. إنه البؤس الذي كان سبباً في عدم تبلور ثورات اجتماعية، والذي سيصيب على نحوٍ تدريجي الدول والمجتمعات والحضارات كوباء لا رادَّ له. لماذا؟ ألأن المجتمعات المتوسطية أخفقت في توزيع منتجاتها وثرواتها وفرح العيش فيها أم لأن شعوب البحر استهلكت مخزونها واستنفدته، أم لأن العالم كلّه والمتوسط معه كان يتّجه نحو تأخر وتراجع مذهلين على عتبة القرن السابع عشر؟؟

III

الحضارات هي شخصيات المتوسط الأكثر تعقيداً وتناقضاً لامتلاكها خصائص متعارضة: فهي أخوية ليبرالية من وجه أول واستبدادية شرسة من وجه ثانٍ، فضلاً عن أنها مسالمة ومحاربة في آن معاً، وتمتلك ثباتاً مذهلاً يلابسه التموج والحركة، ويعود الفضل لمارسيل موسى في إظهار الخصائص الحراكية للحضارات، مهملاً التشديد على استمراريتها وثباتها. فالحضارات في طبقاتها أو أعماقها أو أغوارها السحيقة القدم التي لا قاع لها، وفي علاقاتها البنيوية والجغرافية، تمتلك تاريخاً في غاية البطء، الأمر الذي يتيح لها تجديد وجوه من حياتها الاجتماعية على نحو شبه كامل، من دون أن يطال التغير أو التجدد خصائص بناها العميقة والسحيقة القدم. كأنها في هذا، وفيما هي تعبر التواريخ، تبقى في مكانها وتنتصر على الزمن. وكما تداخِلُ الثبات وتلازمهُ، فإن كلاً منهما (الحركة والثبات) يفسر الآخر ويكمّله. فلنحذر إذن من الذين يدّعون معرفة الأصول والقوانين كلها حذرنا نفسه من الذين ينفون كل تغير واستعارة واقتباس. وفي المتوسط كل شيء كان عرضةً للتبادل والانتقال والاستعارة، من الناس إلى الأفكار إلى أنماط العيش والمعتقدات وأساليب الحب وأشكال السكن والأخلاق والمآكل. ويكفي في هذا المجال أن نعدد أنواع الخضار والفواكه والأشجار التي انتقلت إلى المتوسط من كافة أصقاع العالم، لتنتقل منه تالياً في اتجاهات شتى. وكثيرة هي أخبار انتقال البشر من مجتمع إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى. فبالآلاف انتقل المسيحيون إلى بلاد الإسلام واعتنقوا الدين الإسلامي إلى درجة راحت معها الحكومات تحول دول انتقال أبناء مجتمعاتها، حتى أنها في القرن السادس عشر عملت على استعادة أبنائها الضالين. أما العداء بين الديانتين المسيحية والإسلامية فلم يبق حاجزاً لا يمكن اختراقه، لأن الناس لا يأبهون بالحدود وبالدول وبعقائدها، بسبب ضرورات الملاحة والتجارة وصدف الحروب والخيانات. لكن الحضارات، على الرغم من هذا التبادل والاختلاط والانتقال والاقتباس، تبقى منفصلةً ومحتفظةً بشخصيتها العميقة والثابتة. صحيح أن هناك مناطق مزيج وخليط كأبواب المشرق التي كانت تتمازج فيها الديانات

والأجناس والأخلاق على اختلافها، على نحو يحملنا على عدم الاعتقاد بثبات الحضارات حين نتأمل في مشاهد الحياة في كل من القسطنطينية وجنوى وبرشلونه والإسكندرية أو نتخيلها. لكننا سوف نكون مخطئين في اعتقادنا أن المتوسط برمته أو بحذافيره كان مجالاً للاختلاط والتمازج اللذين لم نكن نجدهما إلاّ في مرافئه وفي مدنه التجارية التي كلما ابتعدنا عنها نجد أن العناصر المختلفة والمتنوعة التي يقوم عليها التمازج والاختلاط أو يفترضها متمايزة، منفصلة ومعزول واحدها عن الآخر.

يحوي المتوسط ثلاث حضارات هائلة، ثلاث مجموعات ثقافية، ثلاث أنماط أساسية في الاعتقاد والتفكير والعيش والأخلاق والمآكل... متجسدة في ثلاث شخصيات لا نهاية لأقدارها وكانت دائماً قائمةً منذ قرونٍ وقرون، متجاوزةً حدودها وحدود الدول التي لا تشكل إلا لباساً لها. وهذه الحضارات هي الأقدار الوحيدة ذات النفس الطويل والتي يمكن تتبعها من دون انقطاع عبر تقلبات الزمن وأحداث التاريخ المتوسطي.

الحضارة الأولى هي الحضارة الغربية، وعلى الأصح اللاتينية أو الرومانية. إنها الحضارة الأشد مقاومة بين حضارات المتوسط. فهي ما كانته الامبراطورية الرومانية بمركزها روما التي ظلت مركز العالم اللاتيني حتى بعد أن صار كاثوليكياً. الحضارة الثانية هي الحضارة العربية ـ الإسلامية. والغرب والإسلام هما كالهر والكلب، يجمعهما تعارض عميق يقوم على التنافس والعداء والاقتباس. إنهما عدوان متكاملان. الأول ابتكر الصليبية وعاشها، فيما ابتكر الثاني الجهاد وعاشه. أما الحضارة الثالثة فهي الحضارة اليونانية التي لا تكشف اليوم عن وجهها في وضوحٍ، بل تحافظ فقط على جوهرها.

وكما يمكن التعرف على الحضارات من إشعاعاتها ومن قدرتها على الاقتباس، يمكن أيضاً التعرّف عليها مما ترفض اقتباسه. وليس غير الطوباويين من يحلم في ذوبان الحضارات والديانات. فالديانات أكثر ما في الحضارات تفرداً ومقاومة. وأبرز الأمثلة على هذا الأمر هو رفض الكاثوليكية للبروتستانتية ولإصلاحها، وهي التي عمّت، في القرن السادس عشر، الشمال

من إنكلترا إلى ألمانيا فالبلاد السكندنافية. فالشمال وأوروبا المتوسطية كانا أبداً عاملين وثيقي الصلة ومتفارقين، ولكلٍّ منهما سماؤه وقلبه وروحه. لذا لم تحظ اللوثرية والكالفينية باهتمام العالم اللاتيني الذي ابتدع شيئاً خاصاً به هو ما نسميه بالإصلاح المُضادّ. وهذه الحضارة اليونانية ترفض الانضمام إلى الكنيسة اللاتينية في القرن الخامس عشر، رغم أن الموت كان يتهددها. وقد تجلى ذلك الرفض مجدداً في القرن التالي حين فضل العالم اليوناني تسليم أمره للأتراك بدل خضوعه للكاثوليكية، لأن خضوعه لها كان يعني موت الأرثوذكسية التي وجدت في تسامح الأتراك الديني خلاصاً لها. وهذا ما يفسر «الخيانة» التي كان الغرب يتّهم اليونان بها.

وتبقى الحضارات عبر الأزمنة المتعاقبة تحمل سيرة حيزها الخاص الذي يمكن أن تبتعد أطرافها عنه تبدلاً وتغيراً، ليبقى القلب في البؤرة المركزية منها حياً ثابتاً في الزمان. يغترب الأفراد أو «يخونون» ويعبرون الحدود، لكن الحضارات تستمر منغرسة ولا يمكن أن تنتقل بحذافيرها من مكان إلى آخر، الأمر الذي يقيم حدوداً أو فضاءات ثقافية مذهلة في استمرارها وفي استعصائها على الاختلاط والتمازج. وهذا الثبات يجذّر الحضارة في ماضٍ سحيق القدم. فكما لم تبدأ الرومانية مع المسيح فإن الإسلام لم يبدأ مع النبي محمد، فضلاً عن أن الأرثوذكسية لم تبدأ بتأسيس القسطنطينية. وحين طرأ تغير يطال الأعماق التي تفترضها الأديان فإن الحضارات تلون قيمها القديمة وتستمر في تشكيل جوهرها. فالحضارة اليونانية التي ولدت في القرن السابع قبل الميلاد وانهزمت في أيام الرومان، عادت إلى النهوض بعد خمسة قرون مع تأسيس القسطنطينية واستمرت حتى القرن التاسع عشر، أي حتى قيام صليبية جديدة بمساعدة الأرثوذكس الروس والأوروبيين كان هدفها تحرير بلاد البلقان.

وما يصح في العالم الأرثوذكسي يصح أيضاً في كل من الشخصيتين الحضاريتين الأخريين: الرومانية والإسلامية. ومما لا شك فيه أن منبت الشخصية الحضارية الإسلامية هو صحراء شبه الجزيرة العربية. لكن مداها

أو أفقها هو البلاد التي افتتحها الفرسان العرب بسهولة فائقة. فقلب الإسلام هو الحيز الضيق الممتد بين كل من مكة وبغداد ودمشق والقاهرة، لكنه أكد نفسه كوريث فعلي للشرق الأوسط وتراثه، حيث امتد قديماً العالم القرطاجي الذي كان مهيأً لاستقبال حضارة الإسلام أكثر من تهيُّئه لتمثل القانون الروماني. وعلى الرغم من أن الدين يشغل مركز القلب من كل نسق ثقافي، فإن الحضارة ليست ديناً فحسب. لذا هضم الإسلام، فضلاً عن التراث الإبراهيمي، ثقافات وسلوكات وعادات تعود إلى أزمنة سحيقة. وكما هي الحضارة الغربية مشتقة ومطعمة .أو من الدرجة الثانية، كذلك هو الإسلام حضارة اشتقاق وتطعيم ومن الدرجة الثانية أيضاً. وربما الحضارة الصينية وحدها حضارة من الدرجة الأولى، مكتفية بذاتها.

لكن كل واحدة من حضارات المتوسط الثلاث هي في الواقع مجموعة من الحضارات الفرعية التي يجمعها قدر واحد. فالبلقان يتألف من ثلاث مجموعات ثقافية. وفي إسبانيا يبرز الفرق جلياً بين جنوب وشمال. وفي شمال إفريقيا واضح هو الحد الفاصل بين إفريقيا العرب، أي تونس اليوم، وبين إفريقيا المغرب الأوسط الجبلي. فإفريقيا العرب، أي تونس، قائمة على أرض منبسطة تتاجر مدنها، منذ القرن السادس عشر، مع الاسكندرية والقسطنطينية وتقيم صلات وثيقة مع لغة المشرق وثقافته. وهذا ما يحمل الكثيرين على تشبيه مدن تونس، على نقيض مدن المغرب، بمدن الشرق: القاهرة وبيروت. والجغرافيا هي التي حضرت منذ أزمنة طويلة لإقامة هذا الحد بين إفريقيا العرب وإفريقيا المغرب. وهذا المثال يبرهن أن لكل حضارة حيزها الجغرافي الخاص الذي يفرض عليها خصائصه ويرسم حدودها. إنه حيز يلجم الإنسان الذي يصنعه بنفسه بإتقان ومن غير توقف.

1 ـ تداخل الحضارات وثباتها

تبدو الحضارات في آمادها الطويلة كنايةً عن واقعاتٍ تاريخية منغرسة بصلابة في حدودها الجغرافية، لكنها في مدى تاريخي قصيرٍ نسبياً تعيش صراعات عنيفة بعضها ضد البعض الآخر. وها هو ذا المتوسط في القرن السادس عشر حافل بمثل

هذه الصراعات: الإسلام المتمثل بالامبراطورية العثمانية سيطر على البلقان المسيحية الأرثوذكسية. وإسبانيا الملوك الكاثوليكية اجتاحت غرناطة، آخر معاقل الإسلام في إسبانيا. وفي المشرق ظلت السيطرة التركية «خارجية» على نحو سيطرة الإنكليز على الهند في الأمس القريب. وفي إسبانيا أيضاً قام المسيحيون بسحق المسلمين من دون رحمة. هذان السلوكان يخضعان على نحو أساسي للشروط الديمغرافية: الكثافة السكانية في البلاد المسيحية والفقر الديمغرافي في الامبراطورية العثمانية.

في القرن السادس عشر كان العثمانيون يبسطون سيطرتهم على جهة من المتوسط، وهي سيطرة شملت معظم المساحة التي كانت تقوم عليها الحضارة البيزنطية. وقد استمرت هذه السيطرة حوالي 500 سنة. وبالرغم من طغيان النزعة القومية الحادة على مؤرخي البلقان، يمكننا استخلاص تجربة هذه الحقبة الاستعمارية الغنية، بحيث يمكن التمييز بين منطقتين في البلقان. هنالك أولاً الغرب البلقاني والجنوب اليوناني، حيث لم تستطع الحضارة الإسلامية التوغل عميقاً، فظل اعتناق أهل هذه المناطق للدين الإسلامي شكلياً. والسبب في ذلك هو الطبيعة الجبلية لتلك المناطق، على المستويين الجغرافي والبشري. وهي طبيعة وقفت، على نحو دائم، حاجزاً في وجه الغزوات «التحضيرية». المنطقة الثانية هي الشرق البلقاني، حيث تكثر السهول كما في بلاد البلغار. وهنا يصعب ألا نلحظ أثر الحضارة الإسلامية التي نقلها الأتراك أثناء إقامتهم في تلك المناطق السهلية التي ما تزال تتلون حتى اليوم بألوان آسيوية تبديها مشبعةً بمعالم الشرق في أزقة المدن وأسواقها. لكن شعوب هذه المناطق لم تذب في الامبراطورية العثمانية، على الرغم من أنها كانت مرغمة على الخضوع لسلطانها وعلى التعايش والحوار معها في سبيل الحفاظ على بقائها واستمرارها، الأمر الذي أتاح لها (لشعوب الشرق البلقاني) المحافظة على العناصر الأساسية من هويتها: الدين واللغة اللذان شكلا شرط النهضة اللاحقة. فالحضارات الناضجة لا تخضع إلا على نحو شكلي أو برّاني، ثم لا تلبث أن تعي ذاتها مع هبوب رياح قوية متشددة، فتنهض لأن التغير لا يطال بناها العميقة.

على الجهة الأخرى من المتوسط وفي القرن نفسه (السادس عشر) جاء سقوط غرناطة في يد الإسبان الكاثوليك تتويجاً لانتصارات كانت قد بدأت تتلاحق منذ القرن الحادي عشر في كل من أراغون وفالنسيا والأندلس، كوجهٍ من وجوه الصراع الديني، أي الحضاري، بين المسيحية والإسلام. وقد اتخذ هذا الصراع شكلاً استيطانياً ضد شعب «الموريسك»، أي المسلمين، من دون أن يكون مثل ذلك الصراع قابلاً للمساومة. فبلنسية الإسلامية انتقلت من الاستعمار الاستيطاني إلى استعمار استقلالي في ظل سيطرة الاقطاعيين المسيحيين الذين حوّلوا شعبها، الموريسك، إلى جيش البروليتاريا الفلاحية، بعد تمزيق نسيج حياته الاجتماعية. وهذا ما حصل في المناطق الإسلامية الأندلسية المتطورة والغنية التي راحت تنهزم في فترات متلاحقة بسبب قلق مدافعيها وضعفها السياسي ونزاعاتها الداخلية. أما ما تبقى من الموريسك في المدن التي أصبحت مسيحية فأقاموا في ضواحٍ أو غيتوات تقع على أبواب المدن، على نحو ما حصل في مدريد. لذا نجد كل ما يمكن أن يقال في الاستعمار مجسداً في إسبانيا: النهب، الاعتداء، القتل، الاستبداد، المجازر، والاضطهاد الديني... ومثل هذا الاستعمار ليس ثمرة تحولات اقتصادية واجتماعية، بل هو نتيجة مباشرة للسيطرة السياسية. في كاستيليا وغرناطة أرغمت الدولة المسيحية المنتصرة المسلمين على اعتناق الدين المسيحي. وفي كاتالونيا تم طرد المسلمين على نحو شامل. وبعد سقوط غرناطة لم يبق رسمياً مسلمون في إسبانيا، لأنهم أرغموا كلهم على اعتناق المسيحية. وهذا كله لم يمنع فيليب الثاني من الحكم بالإعدام على حضارة الموريسك بأكملها، فقام بمنع أهل هذه الحضارة من ارتدائهم أزياءهم وأقفل حماماتهم والبيوت التي كانت تقام فيها احتفالات إسلامية سرية. وذلك فضلاً عن منعه المسلمين من التحدث باللغة العربية. وكانت انتفاضات كلٍ من غرناطة وإشبيلية من نتائج هذا الاضطهاد الشامل الذي انتهى بالمجازر والسبي والأشغال الشاقة بعد مصادرة أملاك المسلمين وطردهم منها وإسكان 12 ألف عائلة فلاحية مسيحية فيها. ولأن هذا كله لم يحل دون تكاثر من تبقى من الموريسك في إسبانيا، فقد أمر الملك بإجبار الرجال منهم على الخدمة في

البواخر للحؤول دون تناسلهم. والحقد على الموريسك لم يتوقف إلا بعد طردهم نهائياً من إسبانيا كلها بين العام 1609 والعام 1614، ويقدر المؤرخون عدد الذين طردوا بـ 300 ألف نسمة.

لم يكن الحقد العنصري مصدر السلوك الإسباني وموجهه، بل كان الحقد الديني أو الحضاري في أصله. وما يعنينا من أمر هذا السلوك ليس محاكمة إسبانيا في ضوء عواطف راهنة، ولا معرفة ما إذا كانت إسبانيا محقة في سلوكها ذاك أم غير محقة. هذا في حين أن المؤرخين كلهم يتعاطفون مع الموريسك. لكن علينا أن نتساءل لماذا فعلت أسبانيا ما فعلته بالموريسك؟ لأن الموريسك واجهوا الحضارة الغربية المفروضة عليهم بالرفض متوسلين المحافظة على دينهم وأزيائهم وروابطهم العاطفية التي كانت تشدهم إلى عوالم الإسلام. وفي المقابل كان يستحيل على إسبانيا التعايش مع مركز إسلامي يقوم في قلبها ـ وهذا اعتراف بعجزها ـ فوجدت نفسها في مواجهة خيارين اثنين: إما اقتلاع ذلك المركز من جذوره، وإما التعايش معه بغية دمجه وهضمه على نحو شامل. وقد تأرجح السلوك الإسباني بين هذين الحدين، لتختار أخيراً الحد الأكثر جذرية أو راديكالية: اقتلاع الموريسك ونفيهم من المدن أولاً ومن الأرياف ثانياً. لكن ما حصل لم يمحُ أثر الإسلام من إسبانيا التي تشربت كثرةً من العناصر الحضارية الإسلامية. ويجدر بنا القول في هذا السياق إن الحروب «الاستعمارية» كلها هي في الأصل صدام بين حضاراتٍ أكثر تطلباً من المجتمعات التي تنتمي إليها، حضارات تتغذى من الحقد والغضب ولا تعرف الرحمة، الأمر الذي يتيح للعنف الأعمى الطغيان على كل حس عقلاني. هكذا هو حال الموريسك، ليس إلا فصلاً من صراع حضاري يستمر قروناً طويلة بين الشرق والغرب اللذين يتبادلان الغنى والفقر، التفوق والتأخر، ويتناوبانهما.

حصل الانقلاب الأول لصالح الغرب في عهد الإسكندر المقدوني، فكانت الهيللينية كأول «أوروبة» للشرق الأوسط ومصر استمرت حتى العهد البيزنطي. وفي نهاية عهد الامبراطورية الرومانية انهار الغرب فورثه الشرق المسلم

والبيزنطي، أي الشرق الذي أخذ يصدّر ازدهاره في اتجاه الغرب المتخلّف أو المتأخر. لذا لا يكتمل تاريخ العصر الوسيط الغربي من دون إحصاء الكتب العربية التي قرأها مثقفو القرن الثالث عشر. ولذا ليس غريباً أن نجد مصادر إسلامية في الكوميديا الأهلية التي وضعها دانتي. وفي عهد الصليبيين بدأ انقلاب جديد بالحدوث إبان السيطرة المسيحية على البحر وطرقه التجارية، فاتخذت رحلات التجار والقناصل ورجال البعثات العلمية والدينية شكل غزو غربي للشرق. ثم جاء القرن السادس عشر حاملاً معه رياح تفوق الغرب على الإسلام، جرياً وراء المغامرة والتجارة والأرباح، في حين كان فيه الأتراك بحاجة إلى حرفيين وحائكين وبحارة وأخصائيين في بناء السفن وصناعة المدافع. وربما كانت الكثافة السكانية في البلاد المسيحية وعدم انفتاحها جيداً على المغامرة الأميركية في أصل توجّه أنظار المسيحيين نحو الشرق، وفي أصل إغراء من كانوا على صلة وثيقة بالشرق بالتخلّي عن دينهم ونكرانه. ففي شمال إفريقيا كان الفرار من الحصون الإسبانية ينتشر كالوباء. ومن صقلية غالباً ما كانت السفن تتجه نحو تركيا حاملةً مجموعاتٍ من المسيحيين المرتدين. ثم ما لبثت العدوى أن وصلت إلى رجال الدين. لذا راجت في سنة 1630 دعوة هدفها عودة الكبوشيين المقيمين في المشرق إلى بلادهم في الغرب، خشية اعتناقهم الدين الإسلامي.

في الاتجاه المعاكس، أي من الشرق إلى الغرب، لم يشهد التاريخ حركة انتقال مشابهة للأولى. ففيما كان الأتراك يشرعون أبواب امبراطوريتهم للغرباء القادمين إلى ديارهم، على نحوٍ غير مقصود أو لا واعٍ، كان المسيحيون يغلقون أبواب بلادهم. فاللاتسامح المسيحي، ابن الكثافة السكّانية، كان يدفع البشر خارجاً. لذا كان المطرودون من اليهود في العام 1492، ومن الموريسك في غضون القرن السادس عشر، يتجهون إلى ديار الإسلام. وبهؤلاء المطرودين كانت تركيا تستكمل ميلها إلى الأخذ بعناصر من التربية الغربية. لكنها ما أن كانت تمتلك واحداً من عوامل التفوّق الغربي حتى يستجد عامل آخر. هذا فضلاً عن أن النقل الثقافي شبيه بالتطعيم الذي لا يحالفه النجاح على نحوٍ دائم. إلا أن «الرجل المريض» صمد في وجه الغرب، وسبب ذلك

الصمود كان انقسام الغرب، على الرغم من أن القرن السابع عشر كان حافلاً بمشاريع الصليبية الجديدة.

2 ـ قدر اليهود

في خضم الصراع والحوار والتنافس بين هاتين الحضارتين (القائمتين في الشرق وفي الغرب) يبرز اليهود بوصفهم خصماً صغير الحجم، ولكنه يمتلك إمكانات هائلة وغريبة. فحين كان يضطهد أميرٌ اليهود كانوا هم لا يعدمون أميراً آخر يحميهم. وحين كان يخونهم نسق اقتصادي كانوا يسارعون في لجوئهم إلى غيره. وحين كانت تقذف بهم حضارة ما خارج حيّزها الجغرافي كانوا لا يعدمون حضارة أخرى تستقبلهم. فاليهودي يمتلك، عادة، القدرة على استخدام الضغوطات السياسية والمالية الملتوية التي يحسنها ويجيدها، أي أنه يتّقن استخدام أسلحة الضعفاء: الاستكانة والخضوع والحيلة، فضلاً عن الشجاعة والبطولة. وهو يمتلك أيضاً قدرة عجيبة على التأقلم حيثما حلّ وأقام، من دون أن يتخلّى عمّا يسمّيه علماء الاجتماع والأنثربولوجيا «الشخصية الأساس». والعناد والرفض اليائس هذان هما اثنان من العلامات الرئيسية في القدر أو المصير اليهودي.

هنالك قطعاً حضارة يهودية، ولكنها من الخصوصية إلى حدٍ يعدمنا التعرّف على حضارة أو شخصية أصلية فيها. مع العلم أنها تقاوم وتخضع، ترفض وتقبل، تشع وتقتبس. إنها تحوي الخصائص التي تشكل شخصية حضارية، ولكنها غير منغرسة ولا متجذرة ولا تخضع لمعطيات جغرافية ثابتة. وما يدعونا إليه الجسم اليهودي الموزّع كبقع زيت على صفحة مياه الحضارات العميقة الغور، هو القبول بوجود حضارات شتات كثيرة: الأرمن منذ عهد النهضة، مسيحيو شمال إفريقيا حتى القرن الثالث عشر، النساطرة في آسيا.... إلخ. وهذه الجزر ما أن كانت تتلامس أو تتلاقى حتى يتغير كل شيء بالنسبة لها. لذا نحت الجماعات اليهودية في إسبانية إبان العصر الوسيط نحو تشكيل ما يشبه أمّة طائفية. وفي بولونيا ابتداءً من القرن الخامس عشر أدّى تعاظم عدد اليهود وقوة شوكتهم إلى تشكيل أمة وكيان يهوديين. أما حين لم تكن تُتاح لليهود مثل هذه

الفرص، فإن وحداتهم الأولية كانت تتصل عن طريق التعليم والمعتقد والانتقال الدائم للكتب ورجال الدين والمشردين والمتسولين. لكن اليهود لا يشكلون عرقاً، لأن جماعاتهم الموزعة مرتبطة بيولوجياً بالشعوب التي تقيم في كنفها قروناً طويلة. وذلك بفعل تمازج الأعراق، ولأن الجماعات اليهودية غالباً ما نشأت من اعتناق جماعات محلية للدين اليهودي، ولم تعش منغلقة على نفسها. ثم إن اليهود لم يعيشوا دائماً على انفراد ولا حملوا دائماً شاراتٍ تميّزهم ولا سكنوا دائماً في أحياء خاصة (الغيتو)، حتى حين كانوا يرغمون على الإقامة في تلك الأحياء المغلقة عليهم، لم يكن الأمر يخلو من مخالفات. وفي إسبانيا كان اليهود مختلطين بالأرستوقراطية أكثر من اختلاطهم بالشعب. وفي الأمبراطورية العثمانية كانت كثرة منهم تمتلك عبيداً مسيحيين.

لا، ليست روابط الدم ـ وهذه الرابطة ليست متوفرة ـ هي ما حملت الجماعات اليهودية على البقاء والاستمرار، بل هو عداء الآخرين لها وعداؤها للآخرين ما أتاحا بقاءها واستمرارها. والمسألة اليهودية ليست مسألة ديانة فحسب، بل هي نتيجة مجموعة متراصة من المعتقدات والعادات والموروثات. لكن الجماعات اليهودية كانت مرغمة دائماً على الاتصال والحوار مع محيطها، وأحياناً في ظروف مأساوية، حين كان ينقلب من حولها مشهد الحضارة المسيطرة. ففي إسبانيا تناوبت على اليهود حضارتان هما المسيحية والإسلامية. وكان شأنهم في إسبانيا شأنهم في هنغاريا إبان القرن السادس عشر، أي ورثة حضارات قُدّر لهم نشرها في هذا الاتجاه أو ذاك. لكن وراثتهم هذا لحضارات مختلفة كانت تجعل منهم أحياناً فئات متباينة ومتناقضة، على نحو ما حصل لهم في البندقية بين العام 1516 والعام 1633، حين ظهرت ثلاث جماعات يهودية تقيم كل واحدة منها في غيتو منفصل عن الآخر.

لقد حُكم على اليهود أن يكونوا كبار حرفيي التبادل. فها هم، حتى ما بعد القرن الثالث عشر، محترفو نقل الفكر والعلوم العربية إلى الغرب. وفي القرن السادس عشر كانوا نقلة تقنيات وصناعات كثيرة من الغرب إلى الدولة العثمانية

التي حملوا إليها فن الطباعة، بعد أن كانوا ناقلي هذا الفن من ألمانيا إلى كل من البرتغال وإسبانيا. فما كانت مدينة تطرد اليهود منها حتى كانوا يبحثون عن مدينة أخرى يحطون فيها رحالهم. وبحثُهم الدائم عن موطىء قدم لهم نشرهم بالضرورة في كل مكان لذا أدار اليهود ظهورهم للأرض وزراعتها منذ قرون ليصبحوا مموّلين وتجاراً من تجار المشرق، وكان لهم فيها دور مالي بارز، فضلاً عن التزامهم تحصيل الضرائب التي كانت تفرضها على سكانها. وفي ألمانيا كان للممولين اليهود دورهم البارز. وفي البرتغال كانوا أسياد تجارة السكر والتوابل. وفي هولندا كان لهم دورهم في ازدهار أمستردام، ثم تخطّت شباكهم هذه الأخيرة فوصلت إلى أميركا. هذا كلّه لا يعني أبداً أن اليهود كانوا أغنياء كلّهم، ولا يعني أيضاً أنهم «اخترعوا» الرأسمالية، بل يعني أنهم أدركوا كيف يتأقلمون مع الجغرافيا والظروف المتحركة للأحوال الاقتصادية. وبفعل توجّههم الدائم نحو المناطق النامية للاستفادة من ازدهارها، كانوا يساهمون في ذلك الازدهار. أما الحقد عليهم والعداء لهم فسببهما أنهم كانوا يشكّلون شبكة تجارية هامة في العالم الذي انتشروا في أرجائه كلها.

3 ـ لنفهم إسبانيا

إن العلامة الأساسية في التاريخ اليهودي هي التلازم بين الاضطهادات والمجازر والطرد وبين حركة الظروف وتقلّبات الحياة الاقتصادية. فالإجراءات ضدّهم كانت تُتخذ في فترات التراجع والأزمات الاقتصادية في الغرب. هذا ما حصل في إسبانيا خلال فترة التراجع الطويلة إبان حكم الملوك الكاثوليك. وفي إيطاليا اتخذت في حقهم إجراءات الطرد بين العام 1350 والعام 1450. لكن على العكس من ذلك كانت أحوال اليهود في أثناء الحقبات الطويلة التي كانت تشهد ازدهاراً ونمواً اقتصاديين، على نحو ما حدث في القرن السادس عشر الذي كان «قرن التجار اليهود»، كما يُقال «قرن التجار الجنويين»، نسبة إلى مدينة جنوى الإيطالية. فالقدر اليهودي يستحسن فهمه بمعزل عن سياق التاريخ العالمي وتاريخ الرأسمالية. أما حصرنا تتبع تقلّبات قدرهم في المثال الإسباني فربما يجعل المسألة أكثر وضوحاً، شرط عدم إقحام جدالات اليوم وعواطفه وحساسياته في نقاش هذه المسألة، فضلاً عن تجنّب الأخذ بأحكام

الأخلاقيين المبسّطة التي ترسم خطاً فاصلاً بين الصالح والسيء وبين الخير والشر. إنني أرفض اتهام إسبانيا بالإجرام في حق اليهود، لأنه ليس من حضارة في التاريخ كلّه قامت بتفضيل الآخر على نفسها. أقول هذا في الوقت نفسه الذي أقف فيه، ومهما حصل، إلى جانب جميع الذي يُسلبون حريّتهم وممتلكاتهم وتنتهك أجسامهم وتُحتقر معتقداتهم، أي إنني أقف إلى جانب كل من اليهود والموريسك والبروتستانت في إسبانيا. لكن موقفي هذا، فضلاً عن أحاسيسي ومشاعري، لا علاقة لها ألبتة بحقيقة المشكلة التاريخية المطروحة. فليس عقلانياً ولا مجدياً الحديث عن إسبانيا بوصفها بلداً «توتاليتارياً عنصرياً» في القرن السادس عشر. فما جرى فيها كان يجري في الوقت عينه في كلٍ من فرنسا وألمانيا وإنكلترا والبندقية.

إنها الظروف، هذه القوة العمياء، التي تتحمل جزءًا من مسؤولية ما جرى. فالحضارات تعيش آماداً طوالاً تكون فيها مرتعاً لحركات جماهيرية تدفعها جاذبية التاريخ في اتجاه منحدرات لا يملك أحدٌ التأثير فيها ولا يكون أحدٌ مسؤولاً عن سقوطها فيها. ومن أقدار الحضارات أن ترسم «خط القسمة» الذي تحدّث عنه ميشال فوكو وأن تخضع للعمل الشاق على الذات. والحضارة الأيبيرية خضعت لذلك العمل الشاق أكثر من غيرها، بوصفها شكلاً خاصاً من أشكال الحضارة الغربية. فبعد أن غمرت واجهتها وأطرافها مياه حضارة غريبة هي حضارة الإسلام، كان على إسبانيا، لكي تعود أوروبية من جديد، أن تصنع من نفسها، في القرن الخامس عشر، مسيحية محاربة ومصارعة، وأن ترسخ «خط القسمة» بينها وبين الديانتين الدخيلتين: الإسلامية واليهودية، رافضةً بذلك أن تكون إفريقيا أو المشرق. ولربما كان عليها أن تبقى جسراً بين إفريقيا وأوروبا، كما كان قدرها الجغرافي والتاريخي في قرون غابرة، وكما جاء في أطروحتي عنها في الطبعة الأولى من هذا الكتاب. ولكن كيف كان يمكنها أن تكون كذلك في الوقت الذي كان فيه الحيّز الإسلامي يتعرّض لغزو مسيحي إسباني، وتتعرّض هي نفسها (إسبانيا) لغزو أوروبي؟! ثم لم تلبث الاكتشافات الكبرى أن أقامت حداً نهائياً بينها وبين قدرها المفترض، واضعةً إسبانيا في مركز العالم الحديث، أي في واجهة غزو أوروبا للعالم كله.

كانت اللحمة القوية التي عاشتها إسبانيا في القرن الخامس عشر لحمة شعب كان الأضعف والأقل لمعاناً وذكاءً وغنىً في مواجهة الحضارة الإسلامية. ثم ما لبث أن تحرّر وأصبح الأقوى في مواجهتها من دون أن يمتلك يقيناً عميقاً بقوّته، فاستمر في الصراع وأقام محاكم التفتيش تحت سطوة خوف ظلامي يتملّكه. لذا علينا أن نقبل صاغرين بأن كل حضارة تسير في اتجاه قدرها، شاءت ذلك أم أبت. وعلينا أن نقرّ أيضاً أن أقدار الحضارات تتقاطع، لكن من دون أن يفهم بعضها البعض الآخر. هكذا فيما كانت إسبانيا تسير في اتجاه الوحدة السياسية التي لم يكن في وسعها أن تتصورها إلا على صورة وحدة دينية، كان بنو إسرائيل يسيرون في اتجاه قدرهم: الشتات. وهو قدر وحدوي أيضاً، لكن على مستوى العالم كلّه. أما الشيطان فيظل دائماً الآخر، الحضارة الأخرى. تقبل الحضارات أن تفصح عن حقيقتها بنفسها ولنفسها، ولكنها ترفض في المقابل أن يقول الآخر تلك الحقيقة. فقدر اليهود يتمثّل في بقائهم نواةً صلبةً ترفض الذوبان، أي في بقائهم حضارة أمينة لنفسها. والحضارات كلّها هي في آن معاً فردوس البشر وجحيمهم.

4 ـ الإشعاعات الخارجية

يبقى أن نشير إلى إشعاعات الحضارات وعطاءاتها الملازمة أبداً لقوّتها وسيطرتها، فواقعة الهبة تنطبق على الأفراد انطباقها على المجتمعات والحضارات. وإن جلب العطاءُ الفقرَ وأفضى إليه على المدى الطويل، فإنه يبقى (العطاء) امتيازاً وعلامة تفوق ما دام ممكناً. هكذا بقي المتوسط قرناً كاملاً ما بعد كريستوف كولومبس وڤاسكو داغاما مركزاً للعالم ودنيا ساطعة وقوية. والدليل أنه، بقطبيه المسيحي والإسلامي، ظل يُربي الآخرين ويلقنهم فن العيش مرسلاً أضواءه بعيداً عن شواطئه. فإسلام شمال إفريقيا بقي يشع فوق الصحراء وصولاً إلى السودان. والإسلام التركي أضاء حيّزاً ثقافياً من البلقان حتى أعماق آسيا وصولاً إلى المحيط الهندي. والفن الامبراطوري العثماني الذي تمثل «السليمانية» (نسبة إلى سليمان القانوني، بانيها) تحفته، سطع بعيداً مؤكداً تفوق العثمانيين في فن العمارة الذي لم يكن إلا عنصراً في شبكة أكثر اتساعاً وشمولاً. أما إشعاعات الغرب المتوسطي فتبدو أكثر تميزاً، لأنه سار في اتجاه معاكس للتاريخ لتسطع إشعاعاته في الشمال الأوروبي الذي

سيصبح مركز القوة العالمية. فاللاتينية المتوسطية كانت بالنسبة لأوروبا البروتستانتية ما كانه اليونان بالنسبة لروما. وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر اجتازت إشاعات الغرب المتوسطي المحيط الأطلسي فوصلت إلى أميركا. إنها إشعاعات الحضارة المسيحية المتوسطية المسمّاة، لتسهيل المسألة، حضارة الباروك، لكن هذه الإشعاعات تتجاوز من حيث الكمية والحجم إشعاعات النهضة بنت المدن الإيطالية. وفي اندفاعتها ارتكزت تلك الحضارة على القوة الروحية الهائلة للامبراطورية الرومانية وعلى القوة الزمنية للامبراطورية الإسبانية. وعلى نحو ما نتحدث عن طبقة جيولوجية يمكننا الحديث عن الباروك بوصفه طبقة فنية تنضاف إلى طبقات الفن الروماني والقوطي وفن النهضة. فالفن الباروكي بموضته وأنماطه القائمة على التكلّف والتصنّع والتقليد والمغالاة والفخامة والإثارة العاطفية، شعّ وازدهر فيما كانت النهضة تنهار وتتراجع بانهيارها، الأمر الذي حوّل روما إلى مدينة أبدية للعالم المسيحي. مدينة شعّ منها فن جديد اغتذى من دعاية الكنيسة الكاثوليكية وتبشيرها ضد البروتستانتية، كوسيلة صراع وتعليم قوامها توكيد قداسة مريم العذراء وتصدير صورتها، فضلاً عن توكيد قيمة القديسين وفعاليّتهم. وإذا كانت صور الموت والعذاب والشهداء هي التي طغت على ذلك الفن الجديد وفق أسلوب واقعي، فلأنه كان يبحث عن التفاصيل المأساوية التي تقنع المؤمنين وتجذبهم وتؤثر فيهم. لذا كان ذلك الفن فناً مسرحياً اغتذى من عيش وتدين متوسطيين. هذا من جهة روما. أما من جهة إسبانيا التي راحت تشع مروراً في فرنسا وصولاً إلى أوروبا المتوسطية، فإن إشعاعاتها نجمت عن قوة شعب وعن قوة امبراطورية هائلة وعن حضارة كانت أشد صفاء من الحضارة الفرنسية. لذا كان على كل فرنسي محترم أن يجيد اللغة الإسبانية، فيما كانت النساء في فرنسا يلبسن ويتزينَّ على الطريقة الإسبانية. وتأثير إسبانيا لم يقتصر على هذه الأمور وحدها، بل تعدّاها إلى الأدب وإلى غيره من مجالات الثقافة والاجتماع، خصوصاً في النصف الأول من القرن السابع عشر، أي عهد لويس الثالث عشر.

وعلى الرغم من أن تحديد هويّة الباروك تبقى خاضعةً للنقاش، فإن تلك

الحضارة، مهما تعدّدت ألوانها، كانت تسطع من قلب البحر الداخلي بفن عيشه وأذواقه، لتصل بعيداً عن شواطئه، مؤكدةً حضوره وقوّته. وهذا دليل على أن المتوسط لم يكن منهمكاً في أعقاب النهضة، على نحو ما يسود الاعتقاد، بل هو دليل على منعته وقدراته ودوره الأساسي في صياغة العالم الحديث وبنائه، منذ مطلع القرن السابع عشر.



تاريخ المجتمعات الإسلامية(*)

قراءة في كتاب أ. لابيدوس

الفضل شلق

1. نشأة المجتمعات الاسلامية:

يعرض هذا الكتاب الموسوعي تاريخ المجتمعات الاسلامية في سائر ديار الاسلام منذ ظهور الاسلام حتى يومنا هذا. ويشمل جميع المجتمعات الإسلامية في مختلف المناطق وهو عرض مسهب يشتمل على معلومات غزيرة يندر أن نجدها مجموعةً في كتابٍ آخر. وفي حين أنّ الكتب الأخرى التي تأخذ الإسلام موضوعاً لها تقتصر على حقبةٍ واحدةٍ أو منطقةٍ جغرافيةٍ محدودة نجد هذا الكتاب متميّزاً في شموليته وغزارة المعلومات فيه.

يمهّد الكتاب لعرضه بفرضيات **أولاها** أنّ تاريخ مجتمعٍ ما يمكن استعراضه من خلال مؤسساته كالدولة ونمط التبادل الاقتصادي والعائلةِ والممارسة الدينية. **وثانيتها** أنّ تاريخ المجتمعات الاسلامية يمكن التحدث عنه من خلال المؤسسات العائلية والاقتصادية والسياسية والثقافية أو الدينية. **وثالثتها** أنّ مؤسَّسات المجتمعات الاسلامية تعودُ أُصولها إلى المدن / الدول في بلاد ما بين النهرين في الألف الثالث قبل الميلاد. وقد أُعيد إنتاج ونشرُ هذه المؤسسات/ الأنماط في التاريخ اللاحق قبل الإسلام وبعده. يُخضع الكاتب المؤسسات الاقتصادية لغير الاقتصادية، ويعتبر أنّ هذه الأخيرة مشتقةٌ من التنظيمات الدينية والسياسية حتى في القرن العشرين. ويضيف أنّ أنماط الإنتاج والتبادل الاقتصادي بقيت دون تغيير حتى العصر الحديث، وأنّ التغيرات التقنية والاقتصادية لم تكن مصدر التحولات السياسية والثقافية أو التغيرات في البنية الطبقية أو في التنظيم الاجتماعي.

(*) Ira M. Lapidus: A History of Islamic Societies. Cambridge University Press. 1988. 974 p.

يقسم الكاتب تاريخ المجتمعات الاسلامية إلى ثلاثة أقسام هي **أولاً**، أصول الحضارة الاسلامية: الشرق الأوسط بين عامي 600 و1200 ميلادية؛ **ثانياً**، انتشار المجتمعات الاسلامية في العالم من القرن العاشر حتى القرن الحادي عشر الميلادي؛ **ثالثاً**، التحول الحديث: الشعوب الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

سادت شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام انقساماتٌ عشائرية وتحالفات (ص 16)، وكان تعدد الآلهة تعبيراً عن تعددية المجتمع (ص 19). وقد وقفت مكة وحدها في وجه التمزقات، وصارت مركزاً للتجارة الدولية، ولاختلاط وتنافُس التيارات العالمية (ص 19) في وقتٍ عانت منه خطوط التجارة الدولية الأخرى تراجعاً كبيراً نتيجة الحروب بين الفرس والروم وانتشار الفوضى في البرّ والقرصنة في البحر.

تكثر المصادر حول نشأة الاسلام بالمقارنة مع الإمبراطوريات الأُخرى في العالم (ص 21) من هذه المصادر القرآن والحديث والسِيرَ. وقد أُعطيت القيم القديمة معاني جديدة (ص 32) مما ساهم في دمج المجتمع القبلي، وقيام مجتمع جديد.

أما الفتوحات العربية فقد كانت نتيجة سياسة واعيةٍ للدولة (ص 78)، وذلك بغضّ النظر عما إذا كانت الدوافع للفتوحات دينيةً مجردةً أو اقتصاديةً في سبيل الغنائم أو خليطاً من الاثنين معاً. وجرى تثبيت الفتوحات بالهجرات المنظمة إلى البلدان المفتوحة، ومنع البدو من تخريب المجتمعات الزراعية (ص 42).

لم يُجْبَر الناسُ على الإسلام (ص 47) بل كانت هناك ترتيباتٌ بين النخب الحاكمة والمحكومين. في أحيان كثيرةٍ أُعيد تركيبُ القبائل (ص 49)، ومن ناحية أُخرى أدى ازدياد أعداد المسلمين الجدد إلى زوال الحواجز بين العرب وغيرهم. منذ البداية جرى ربط المسلمين الجدد بالقبائل مما أدى إلى اندماج هؤلاء الموالي بالقبائل التي تحولت أُسُسُها من روابط الدم والقرابة إلى روابط سياسية واقتصادية. كان التحول إلى اعتناق الاسلام بطيئاً (ص 51)، وربما كان ذلك بسبب تسامح

الاسلام حيال الأديان والإثنيات الأُخرى. وكان انتشار اللغة العربية يسبق انتشار الاسلام (ص 52)، مما يدعم القول بأنّ التحولَ إلى الإسلام يعود إلى مسبِّباتٍ ثقافيةٍ لاقهرية.

منذ البداية انقسمت النخبة حول مفهوم الخلافة؛ وهل يكون هذا المفهوم ذا مضامين عربية أو إسلامية (ص 55). كان الخليفة عثمان، الذي جمع النص القرآني، يؤكد على ضرورة الدولة المركزية التي تضبط الولايات والأطراف ومواردها الضريبية وأراضي الصوافي (ص 56)؛ وكان الإمام علي يعارض ذلك مفضِّلاً الاستقلالية المالية للولايات ومساواة العرب في العطاء (ص 56). ثم جاء الأمويون الذين تراجع في أيامهم دور مكة والمدينة وانحصرت الخلافة في بني أمية؛ وتأكد في أيامهم دور القبائل العربية الكبرى ضد النخبة الإسلامية المبكّرة (ص 58).

في أيام الأُمويين جرى تعريب الدولة (ص 58) وتحويلها من حكم بطريركيٍّ إلى حكم إمبراطوري (ص 59). كانت أيديولوجيا الدولة موروثةً عن إمبراطوريات سابقة لكنها أُعطيت مضامين جديدة (ص 63). وكان الانقسام القبلي القيسي - اليمني انقساماً سياسياً حول أمورٍ أهمُّها دمجُ الموالي في المجتمع الجديد. كان اليمنيون مع دمج الموالي، وكان القيسيون أكثر ميلاً إلى استمرار التوسع والقتال وإلى أن تكون الدولةُ ذات طابع مركزيٍّ يخضعُ لسيطرةٍ عربيةٍ كاملةٍ (ص 63). وتدريجياً استُنزفت بلاد الشام التي كانت مركز الحكم الأموي، وانفرط عقد التحالف القبلي الذي قام عليه الحكم الأُموي (ص 65). ودعم اليمنيون أبا مسلم الذي قاد الثورة العباسية التي ارتكزت على العرب (ص 67) لا على غيرهم. جاء الحكم العباسي تأسيساً إسلامياً للدولة وأرسى قواعد المساواة بين المسلمين (ص 70). وتخلّى العرب عن هيمنتهم باسم المساواة بين المسلمين لكنهم لم يخسروا دورهم في المجتمع والدولة. وورث العباسيون تقاليد الدولة الأموية وممارساتها ونظموها تنظيماً أكثر دقةً وتراتبية. في عهدهم كانت البيروقراطية ذات تنظيم دقيق. تشكلت هذه البيروقراطية من ثلاثة دواوين رئيسية هي: ديوان الرسائل وديوان الخراج وديوان الجيش، إضافةً إلى مناصب

القضاة ودواوين الأزمَّة والرسائل والمظالم والبريد ومناصب الوزير وأُمراء المناطق (ص 72).

حكم العباسيون دولةً مترامية الأطراف شملت شعوباً متعددةً تفاعلت فيما بينها لينتج عنها في المركز إسلامٌ كوزموبوليتي تمثل في بيئتين هما بيئة القصر الخليفي وبيئة المدينة / العاصمة. في بيئة القصر ازدهر الاهتمام بالفلسفة والعمارة والعلوم، وفي بيئة المدينة شاع الاهتمام بالتفسير والفقه والصوفية والأدب (ص 82). كان يُنظر إلى الخليفة على أنه سيد العالم، وإلى قصره على أنه مركزُ العالم (ص 83). سمى الخليفة نفسه بألقاب تدل على أنه خليفة الله (ص 85). وكان تنظيم بغداد التي بناها أبو جعفر المنصور يعبّر عن ذلك الوضع للخليفة ولعاصمته (ص 89). في القرن الثامن شاع الاهتمام بشتى أنواع المعرفة، ويعتبر هذا العصر عصر تدوين الثقافة العربية الإسلامية (ص 91). شاعت فيه تيارات متعددة وصراعات فكرية وسياسية أهمها الصراع حول دور العروبة في موازاة الاسلام. وكانت الشعوبية تياراً يحاول خفض دور العروبة، وفي المقابل كان العرب عموماً ضدّ هيمنة الحاكم على الدين (ص 92). وكان البلاط، كما ينعكس في أدبياته، يمثل استمراريةً لما هو موروثٌ مما قبل الاسلام خاصةً من الثقافتين الفارسية والهيللينية.

كان التضارب عنيفاً بين الواجبات الدينية والسياسية (ص 98). وقد نشأت مؤسسةٌ دينيةٌ بمعزل عن الخلافة (ص 99) وفي تناقضٍ معها أحياناً. وانقسم أهل الفقه إلى فريقين، أحدهما أصحاب الرأي والآخر أصحاب الحديث (ص 104). وتوصل الحوار بينهما إلى تسوية عبّر عنها أبو الحسن الأشعري (ص 108)، وجاءت الصوفية وسيلةً لممارسة تجربةٍ مباشرة في العلاقة بالذات الإلهية (ص 109). وتدريجياً تحولت الصوفية من ممارسةٍ فرديةٍ إلى حركاتٍ جماعيةٍ بدايةً من القرن العاشر الميلادي وبخاصةٍ مع تراجع الدولة المركزية وازدياد حدة الانقسامات السياسية والاجتماعية وتصاعد الحاجة لدى المجتمع إلى ايجاد الوسائل التي يحافظ بها على تماسُكه.

* * *

في خضم الصراعات الثقافية استطاع المجتمع الجديد استيعاب الثقافة الموروثة مما قبل الاسلام. وكانت الحصيلة إسلاميةً أصيلة (ص 121)، وبعد قرنٍ من الصراع الثقافي استطاعت العربية أن تنتصر وتستوعب الفارسية والهيللينية (ص 121). لقد تشكلت المواقف وعبّرت عن نفسها من خلال الحوار (ص 122). وقد تعددت جبهات الصراع الثقافي، وكان من أهمها الصراع بين البلاط والمدينة (ص 122). وانتصر العلماء كممثلين للمدينة بنتيجة ما سُمّي محنة ابن حنبل (ص 124). وفي النتيجة، توسّعت الهُوّةُ بين الدولة والجماعة الدينية (ص 125).

أبرزت فتنةُ الأمين والمأمون مشكلةَ توارُث الحكم في ذلك المجتمع (ص 126)؛ ذلك أنه لم يكن هناك نظامٌ لتوارث الحكم، وغالباً ما كان الأمر يتوقف على ترتيباتٍ هشةٍ يرسمها الحاكم لأبنائه وإخوته وينتهي الأمر في معظم الأحيان إلى صراع بين المؤهَّلين لتوارث السلطة فيفوز بها من تتم له الغَلَبة. أدّت الصراعات المتواصلة بين أهل الحكم إلى استعانة مختلف أجنحة الصراع في المركز بالأطراف والاعتماد عليها. برز دور الأطراف وصارت تتمتع ببعض الاستقلالية وخضعت تدريجياً لأمراء وراثيين، مثل طاهر بن الحسين وورثته في خراسان (ص 126). وصار الخلفاء يستعينون بنوعٍ جديدٍ من الجيوش لمواجهة الأمراء الوراثيين في الأطراف؛ مثل فِرَق الشّاكرية والغلمان العبيد من الأتراك والزنوج (ص 127). أدّت هذه الممارسة تدريجياً إلى ظهور المماليك الذين يُعتبرون اختراعاً شرق أوسطي. استخدم العسكر الوافدون أيضاً لمواجهة العامة في العاصمة وغيرها، وأدّت التناقضات والمشاحنات، وأحياناً الاقتتال، بينهما، إلى استحالة بقاء الخليفة في بغداد مما دفع الخليفة المعتصم إلى بناء مدينة سامراء والانتقال إليها (ص 127). في نفس الوقت انقسمت البيروقراطية المركزية على نفسها ونشأت دواوين المصادرات والمرافق والإقطاع (العسكري) (ص 129) من أجل زيادة موارد بيت المال للتعويض عن النقص الناتج عن تراخي قبضة الدولة المركزية. كان الوزراء والأمراء وكبار وجوه الدولة يصادَرون عند عزلهم من مناصبهم، وكان التعذيب وسيلةً للإقرار بالأموال التي يحوزونها ويخبئونها. وصار الإقطاع

للعسكر بديلاً عن الرواتب. ولجأت الدولة إلى تلزيم الضرائب. كل ذلك كان متزامناً مع تردّي علاقة الأطراف بالمركز (ص 130) إذ غالباً ما كان الملتزمون والمقطعون يعمدون إلى الاستقلال بمناطقهم تدريجياً. استُنزف العراق وتراجع اقتصادياً (ص 136) مما أدّى إلى إضعاف القاعدة الاقتصادية التي يرتكز عليها الحكم المركزي بالدرجة الأولى.

لم يمنع التفكك السياسي قيام المجتمع الجديد وتطوره (ص 139) بل ربما كان قيام الدول المستقلة في الأطراف كتعبيرٍ عن الاتجاهات المحلية سبباً في ذلك الاندماج الهائل وتكوين المجتمع الجديد. كان الغزنويون أول نظام مملوكي، وفي عهدهم أُعيدَ التصالُحُ بين الدين والدولة (ص 141) وكان تحول آسيا الوسطى إلى الاسلام في القرن الحادي عشر الميلادي عاملاً دفع سكانها للغزو تحت راية الاسلام. وكما لعب السامانيون دوراً في إحياء اللغة الفارسية ساهم حكم القراخانيين في إحياء اللغة التركية (ص 144). وعندما جاء السلاجقة إلى بغداد رافعين راية الوحدة باسم السنة كان العراق قد تراجع اقتصادياً بحيث لم يعد قادراً على تحمل حكومة مركزية. واستمر عدم الاستقرار السياسي في عهدهم كما في العهود الأخرى بسبب عدم وجود نمط لتوارث الحكم. تبنى السلاجقة المؤسسات السياسية التي ورثوها عن البويهيين والغزنويين، ولجأوا مثل غيرهم إلى تخفيف الاعتماد على شعبهم وقبائلهم التركية واستخدموا العسكر العبيد واعتمدوا على الإقطاع العسكري (ص 145). وكانت تلك الغزوات المتتالية ذات آثار ديموغرافية عميقة الدلالات.

وفقدت الخلافة تدريجياً سلطتها السياسية وتحولت إلى وجود رمزي؛ لكنّ السلاطين والأمراء الذين حكموا المناطق والأطراف فعلياً بقوا يمارسون ذلك باسم الخليفة (ص 146) وينوبون عنه أو يمثلونه في الحكم. وكانت جميع هذه الدول التي قامت بعد العصر العباسي الأول تحكمها نُخَبٌ عسكريةٌ، وكانت هذه النخب أقلياتٍ منعزلةً عن الشعوب المحكومة (ص 147) ولا علاقة لها بها.

حكمت تلك النخب العسكرية من خلال مؤسسة الاقطاع العسكري الذي اختلف جذرياً عن الفيودالية الأوروبية (ص 149). كانت الفيودالية الأوروبية

ومؤسساتها والحقوق فيها ترتكز على ملكية الأرض؛ أما النظام الاقطاعي فقد ارتكز على التبعية للدولة لا للسيد مالك الأرض، وكان الاقطاعي يؤدي وظيفةً للدولة مقابل حيازته المؤقتة للأرض، فقد كان يجمع الضرائب لها ولم تكن الأرض ملكاً خاصاً له. وكان أتباعه رعايا الدولة لا رعاياه هو، وكانت الأرض يعاد توزيعها على المقطعين تأكيداً لملكية الدولة لها ولم يكن ممكناً توريثها إلاّ عندما تضعُفُ الدولة وتتراخى قبضتُها على الرعايا (ص 151).

مع تراجع الدولة المركزية العباسية تزايد بروز التنوع المحلي وتشكلت منطقتان ثقافيتان لكلٍّ منهما لغةٌ سائدةٌ (العربية والفارسية)؛ لكنّ القيم كانت واحدةً عند الجميع (ص 153). ورغم هيمنة العرب والاسلام، إلا أن هذه الهيمنة ذاتها ساعدت على نشوء ثقافةٍ فارسيةٍ لم تكن موجودةً فيها قبلاً (ص 158). وللمرة الأولى جرى فصل ما هو عربيٌّ عما هو إسلامي (ص 159).

أدّى التطور الديني والاجتماعي إذن إلى نشوء هوية إسلامية فوق الاختلافات المحلية وبمعزل عن مجريات أمور الدولة (ص 162). وظهرت الإمامية الإثنا عشرية باعتبارها دين خلاص (ص 164)، وكذلك نشأت المذاهب السنية بمعزل عن الخلافة (ص 164) وأحياناً في مواجهةٍ معها. وساهم في هذا التطور تقدم النظام التعليمي بما أُتيح له من الوسائل لنشر الثقافة والاتصالات العالمية (ص 165). وقد كان لهذا النظام التعليمي كليات منظمة لها أوقافٌ ومخصصاتٌ ورواتبُ ساهمت في تحصين استقلاليتها (ص 165). وكانت المدارس في كثيرٍ من الأحيان مراكز دعوة ونشاط سياسي. وغالباً ما كانت المدارس تختص بمذاهب معينة تنشأ حولها عصبيات تؤدي إلى المناحرات والاقتتال كما كان الأمر في نيسابور في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين (ص 167). وفي القرن الثاني عشر صارت الدولة تتبنى المذاهب الأربعة (ص 171).

في موازاة ذلك تطورت الصوفية من مواقف زهد وتأمل فردية إلى حركات اجتماعية بدايةً من القرن العاشر الميلادي (ص 168)، وتداخلت مع متطوعة الثغور في خراسان وغيرها، وتحالفت معهم لتسيطر على قلوب العامة (ص 171) خاصةً مع اتخاذها، أي الصوفية، أشكالاً تنظيميةً محددةً هي الطرق التي تبلورت في

القرنين الميلاديين (ص 169).

إن التحول الجماهيري، بأعداد كبيرةٍ إلى الاسلام لم يحدث في عهد الخلافة المركزية القوية (ص 174) ولم تحققه ثقافة البلاط ولا الأشكال الأدبية والاسلامية الأولى لهذه الثقافة. بل حصل هذا التحول مع تفكك الامبراطورية العباسية (ص 175) عن طريق المدارس والمذاهب الفقهية والطرق الصوفية. ففي القرون (10 ـ 13م) أمسك رجال الدين بزمام القيادة في المجتمعات المحلية وبثوا الاسلام فيها وأعادوا صياغة هذه المجتمعات، وذلك بسبب انهيار النخب القديمة من ملاّكي الأرض الذين حَلَّ العسكرُ العبيدُ أو البدو مكانهم (ص 175). لقد خرج العلماء عن عزوفهم السياسي وحلّوا مكان النُخَب القديمة (ص 176). لم يستند العلماء إلى وظائف عُيِّنوا فيها بل إلى شبكةٍ من العلاقات الشخصية (ص 176). ولم يشكلوا طبقةً بل جماعات كانت فوق الانقسامات المحلية وتمتعت بحسٍّ عميقٍ بالأمة عن طريق المذهب أو الطريقة الصوفية (ص 178). وكانت رحلات العلماء، طلباً للعلم وكذلك الصوفية والتجار تساهم في تمتين وحدة المجتمع وتربط بين مختلف الجماعات المحلية (ص 179). ولم يكن للمدن حكمٌ محلي لأن قيادة هؤلاء لها لم تكن بالمستوى الذي يؤهلها لذلك، وبقي الحكم امبراطورياً مما جعل المدن غير قادرة على تشكيل مؤسسات Corporations خاصة بها (ص 179).

وعلى صعيد النموذج الأعلى الجماعي، كانت هناك ثلاثة فروع للنظرية السياسية عند المسلمين، وهي 1) نظرية الخلافة عند أهل السنة، 2) مرايا الأمراء، 3) الدولة المثلى كما عرفها المسلمون عند أرسطو وأفلاطون (ص 181). عند الجميع يحقق الإنسان كماله من خلال المجتمع (ص 189). وهم جميعاً يقدّمون صورةً عن الحاكم المثالي العادل ذي الأخلاق السامية، لكن الفرضية غير المحكية وراء جميع كتاباتهم هي الصورة لحاكم مستبدٍ جشعٍ وعشوائيّ التصرف (ص 190). وكانوا مضطرين للدعوة إلى طّاعة هذا الحاكم غير العادل بسبب الخوف الدائم من الفوضى والفتنة.

أما مفاهيم الأخلاق الفردية فقد تكونت من خلال القرآن والحديث

والمذاهب الفقهية والصوفية (ص 192). وكما استطاعت الأشعرية أن تستوعب الفلسفة (ص 206) التي كانت تنحصر معرفتُها في قلةٍ من الناس (ص 209) استطاع الغزالي دمج الصوفية بالسنة (ص 197)، وكذلك التوفيق بين العقل والنقل. لقد شهد المجتمع الاسلامي، على مدى قرون، عملية حوارٍ وبحثٍ داخل الذات عميقة الغور وواسعة المدى؛ ساهم فيها الفلاسفة والفقهاء وغيرهم من النخب الثقافية. ساهمت هذه العملية في دمج الأفكار واستيعاب ممارسات ومؤسسات كالمزارات والصوفية التي كانت منكرةً أو مكروهةً قبلاً. ونشأ بنتيجة ذلك نظامٌ دعائمهُ المذاهبُ والشريعةُ والصوفية؛ لكنّ هذا النظام لم يصبح أبداً نظاماً رسمياً (ص 221)، ولم تنشأ عند المسلمين سلطةٌ دينيةٌ كما في المسيحية (ص 222). في هذا النظام يكتسب العمل البشري قيمةً لا من ذاته بل من الهدف الديني المحدد له. والفضيلة والمعرفة الدينية لا يتم الوصول إليهما إلاّ من خلال الخوض في شؤون الدنيا. فلا استسلام للدنيا ولا هروب منها (ص 221). وهناك قبولٌ للدنيا دون الرضوخ لها (ص 234).

لقد استغرقت عملية تشكل الحضارة الاسلامية فترة ستة قرون (ص 225). ورغم التجدد نمت هذه الحضارة في إطار مؤسساتٍ موروثةٍ من العالم القديم (ص 225) فقد بقيت أساليب الإنتاج وعلاقات الإنسان بالطبيعة على حالها. كذلك بقيت مؤسسات الدولة والعائلة والدين هي المهيمنة. لقد جاءت الثورة العباسية نتيجة صراعٍ بين الهويتين العربية والإسلامية (ص 227). وتشكلت بنتيجتها إمبراطورية كانت الأساس الذي بنيت عليه الحضارة الجديدة. وجاءت الحضارة، مرةً أخرى، من الإمبراطورية التي أعطت هويةً ثقافيةً ونظاماً للانضباط السياسي. وعندما تفككت الامبراطورية كان ذلك لأسباب داخلية لا نتيجة ضغوط خارجية. وقد شهد المجتمع الاسلامي عملية دمج هائل بعد تجزؤ الامبراطورية. وكانت الثقافة الناشئة عن ذلك على درجةٍ عاليةٍ من الوحدة ومتماسكة لدرجة أنها استطاعت أن تستميل الأكثرية من السكان المحليين وأن تستوعب الوافدين من المتغلّبين الأتراك وتتغلّب عليهم (ص 236).

2. الانتشار العالمي للمجتمعات الإسلامية من القرن العاشر إلى القرن التاسع عشر:

جرى معظم التحول إلى الاسلام لدى الشعوب المغلوبة بشكل طوعي لا قسري (ص 244). لقد تحولت أعداد كبيرة من السكان في مصر وايران وما بينهما إلى الاسلام في الفترة الممتدة بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين (ص 246). وحيث كانت هناك أكثريات مسيحية في بلاد الشام، تحولت عند مجيء الطولونيين في معظمها إلى الإسلام. وفي مصر تحول معظم ما تبقى من المسيحيين إلى الإسلام في القرن الرابع عشر.

وفي شمالي افريقيا بدأ السكان يعتنقون الاسلام بعد الفتوحات مباشرة. وكان تحول الأكثرية إلى الاسلام أسرع مما في الشرق الأوسط. أما في آسيا الوسطى والأناضول والبلقان والهند فقد لعب الأتراك الرعاة دوراً أكثر من العرب في نشر الاسلام. مع ملاحظة أنّ التجار والصوفية لعبوا دوراً كبيراً أيضاً في نشر الاسلام في آسيا الوسطى. أما في الأناضول فقد ساعد على نشر الاسلام قيام حكم اسلامي سلجوقي ثم عثماني بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر. وكان انتشار الاسلام في البلقان والهند بواسطة عملية مشابهة للأناضول أما في اندونيسيا والملايو فقد بدأ انتشار الاسلام مع نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، وتسارع الأمر مع الاحتلال البرتغالي ثم الهولندي. بدأ هذا الانتشار بواسطة التجار والصوفية وكان الأمر يبدأ باستمالة بعض الأمراء على الشواطىء ثم يتسع النطاق ليشمل النخبة الثقافية والسياسية. وفي اندونيسيا والملايو كان الاسلام يندمج بالثقافة المحلية ويحل مكان تقاليدها تدريجياً وكانت القوى التي تساعد على انتشاره قوى محلية عبر الارستقراطية التي جاءت مع الفتوحات العربية أو التركية. وفي افريقيا جنوب الصحراء كان انتشار الاسلام يتم حسب شروط مشابهة لإندونيسيا والملايو (ص 249). وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين كانت حروب الجهاد التي شنها الافريقيون ضد التوسع الأوروبي عاملاً على نشر الاسلام بسرعة أكبر (ص 251). وقد أثبت الاسلام قدرةً كبيرةً على الانتشار بين شعوب غير مندمجة أو منقسمة على نفسها (ص251). كما أثبت قدرته على البقاء والتوسع في ظروفٍ لا يكونُ الحكمُ فيها للمسلمين، ولا تكون

المؤسسات المهيمنة إسلامية (ص 252). وفي جميع الأحوال فإن مجتمعاتٍ إسلاميةً مميزة نشأت في معظم أصقاع الأرض؛ رغم أنها كانت تنويعاتٍ متأثرةً لدرجة كبيرة بالظروف المحلية في كل منطقة.

في جميع المجتمعات الإسلامية كان للعلماء والصوفية دور تعليمي وقيادي مميز (ص 253). وكما كان العلماء ينقسمون إلى مذاهب ينتظمون فيها، كانت الصوفية منظمةً في طرقٍ شعبية واسعة الانتشار. وكانت علاقة العلماء والصوفية بالمجتمع وجمهور العامة أقوى من علاقة الحكام بها. وكان من أهم التطورات منذ القرن الثالث عشر الميلادي انتشار العديد من الطرق الصوفية كتعبير رئيسي عن الإسلام والهوية الاجتماعية (ص 254). وقد بلغت هيمنة الصوفية مدىً واسعاً أدّى إلى ظهور ردات فعل في كثيرٍ من البلدان الإسلامية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ونشأت حركاتٌ إصلاحيةٌ تبنت الحنبلية ودعت إلى العودة إلى القرآن وسُنّة الرسول والابتعاد عن الطقوس الصوفية (ص 258). لقد كان الاسلام المحلّيّ والاسلام الكوني متداخِلَين في هذه المجتمعات (ص 259). ففي كلٍّ منهما تركيبٌ مزدوجٌ حيث النخب الدينية تمثل الحركة الأوسع وحيث التركيبات الاجتماعية العشائرية والزعامات المحلية تمثّل الوحدات الأصغر (ص 263) دون أن تُلغي الواحدة منهما الأخرى بل تتجاور معها لاستيعابها وتجاوزها.

اختلفت الدول الإسلامية في التسويغ لقيامها واستمرارها. فمنها دولٌ اعتمدت التبرير الديني بوصفها وارثةً لسلطة الرسول، مثل الأمويين والعبّاسيين والمرابطين والموحّدين والفاطميين ودول الجهاد في غرب إفريقية والصفويين وغيرها، ودول أُخرى اعتمدت الجهاد والفتح والدفاع عن المسلمين تسويغاً لوجودها، . مثل الدولة العثمانية (ص 260). كانت الدولة في معظم الحالات تعتمد على العسكر الرقيق المستوردين. وكان هؤلاء يحلُّون تدريجياً مكان المقاتلين من متطوعي القبائل الذين أسهموا في تأسيس الدولة (ص 265). وفي الإدارة اعتمدت هذه الدول على النظام الإقطاعي كما تطوَّر في أواخر أيام العباسيين. إلى جانب ذلك كانت ممارسات الدولة ورموزها المعتمدة

تتحدد بتأثير علاقتها بالصوفية والعلماء. وغالباً ما كانت السلطة المركزية تقف إلى جانب العلماء ضد الصوفية (ص 266).

في القرن الثامن عشر كان العالم الاسلامي قد وصل إلى ذروة تطوره وبدأ بالتراجع السياسي والاقتصادي (ص 268)، وكان العامل الأساسي المؤدّي إلى هذا التدهور هو النهوض الأوروبي. لقد اعتمد النظام الاجتماعي في أوروبا القروسطية لا على جماعات القرابة المغلقة بل على شبكات اجتماعية مفتوحة ومترابطة أساسُها العائلة المصغَّرة المتألفة من الزوج وزوجته (ص 268). في هذا المجتمع سارت الأمور تدريجياً نحو فصل الكنيسة عن الدولة. وكانت إمكانية العلمنة من طبيعة الكنيسة المسيحية (ص 269). منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر سارت أوروبا نحو مجتمع تعددي اعتمد تنظيمات الأسرة والدولة والتنظيمات الدينية. وكانت التعددية أساساً لنشوء جماعات مشتركة (Corporate) تحمي مصالح أعضائها. نشأت قيم جديدة قائمة على المصلحة الفردية خاصة مع الإصلاح الديني البروتستانتي وعصر النهضة، وحدثت تطوُّراتٌ اقتصادية عبّرت عن نفسها بالتوسع التجاري (ص 271). وإذا كان التوسع العثماني قد سد دروب التجارة التقليدية عبر آسيا؛ فإنّ الأوروبيين لجأوا إلى البحار ونشأت دول صغرى اعتمدت على التفوق التقني (ص 272). لقد بقي الإسلام يتوسع رغم الهيمنة الأوروبية (ص 273)، لكنّ أوروبا صارت هي المهيمنة على مخيلة المسلمين في القرن التاسع عشر (ص 275).

ثم يستعرض الكاتب في بقية هذا القسم من كتابه التطورات في كل منطقة من مناطق العالم الاسلامي.

يذكر أنه في ايران كان للغزو المغولي آثارٌ مدمرةٌ إذ حلّت المراعي مكان الزراعة في مساحات كبيرة من الأراضي (ص 278)؛ وطبق المغول نظام الياسة الخاص بهم مكان الشريعة الاسلامية. وفي عهود المغول والتيموريين ساد نظام اجتماعي يعتمد على الأيمق وهو تشكيلة عسكرية تعتمد على العائلات الكبرى وعلى الزعامات الأدنى مرتبة، والتي تجبي الخراج بفضل قوتها العسكرية (ص 283). منذ ذلك الحين صار الأتراك يشكلون ربع سكان إيران

(ص 282). وقد كان للفرق الصوفية مثل الكبراوية والسربدارية والحردانية والنوربخشية دورٌ اجتماعي كبير. وعندما تشكلت الدولة الصفوية بزعامة الشيخ صفي الدين واتباعه القزلباش - وهو صوفي من أصل كردي سني - جرى تحويل ايران من أكثرية سنية إلى التشيع بدايةً من أيام إسماعيل الصفوي (ص 285) الذي خسر معركة جالديران في مواجهة السلطان سليم العثماني عام 1514م.

لقد بنى الصفويون مؤسساتٍ دينيةً لتدعيم حكمهم، وكان البازار وسيلةً لإرساء الحكم المركزي، لكنهم لم ينجحوا في بناء دولة مركزية (ص 295). فرضوا مذهب الشيعة الإثني عشرية ضد الصوفية والسنة والشيعة الآخرين بوسائل قمعية فريدة الطابع في المجتمعات الاسلامية (ص 296). ثم ضعفت الدولة في القرن الثامن عشر تحت ضغط القبائل ورجال الدين ولأسبابٍ تعودُ إلى عدم وجود نظام لتوارث العرش (ص 299). ومع تزايد الفوضى وضعف الدولة تراجعت سيطَرتها على المؤسسة الدينية مما أدّى تدريجياً إلى الفصل بينهما (ص 300).

أما في الأناضول فقد تزايدت الهجرات التركية بعد معركة ملاذكرت عام 1071م التي انتصر فيها السلاجقة على البيزنطيين. ومن بين الدول التركية التي قامت في الأناضول هيمنت الدولةُ العثمانيةُ التي أسّست إمبراطوريةً ودولةً مركزيةً اعتمدت على جيشٍ من العبيد وعلى الكتبة الايرانيين وعلى المسح الضريبي والإقطاع (ص 304). شهدت الامبراطورية العثمانية توسعاً هائلاً في القرن السادس عشر، وقد بدأ التراجع يصيب الدولة في القرن السابع عشر بعد أن بلغت الفتوحات مداها الأوسع (ص 310). كانت الدولة العثمانية على صراع دائم مع ايران، وكان التأثير العربي فيها قوياً. وعلى الجبهة الغربية خاضت حرباً عالميةً لمدة قرنين من الزمان ضد أوروبا (ص 311). لقد تأسست هذه الدولة على يد غزاة قادوا جهاداً مقدساً (ص 315)؛ وكانت دولة محكمة التنظيم مما أسهم في استمراريتها ردحاً طويلاً من الزمن. تدريجياً حلّ الجنود العبيد مكان المقاتلين من القبائل الذين تأسست الدولة بجهودهم، وكان نظام تطويع العبيد هو الدفشيرما (ص 316). كانت للسلطان سلطة

مطلقة، واعتبرت كل الأراضي ملكاً له، ولكن لم تكن هناك آلية محددة لتوارث السلطة (ص 318). وفي موزاييك المجتمع العثماني سادت ثقافة كوزموبوليتية (ص 309). ومن المشكوك فيه أنه كان هناك نظام ملل، ذلك أن تعبير الملة لم يستعمل لغير المسلمين (ص 324). وقد كان للمؤسسات الدينية مثل القضاء والافتاء والمدارس والفرق الصوفية دور كبير في المجتمع العثماني وفي الدولة. وفي القرن السادس عشر كانت بداية التضييق الفكري؛ ومن الأمثلة على ذلك إغلاق المرصد الملحق بالمدرسة السليمانية (ص 327).

شهدت الإمبراطورية العثمانية نهوضاً اقتصادياً ملحوظاً إثر الفتوحات وذلك في الأناضول والبلقان والمشرق العربي (ص 329). فتوسعت المدن وصار هناك العديد من المدن الكبرى، ونشطت الملكيات الكبيرة للأراضي كما نشطت التجارة، وازدهرت الحرف التي كانت لها تنظيماتٌ أنشأتها الدولة (ص 330). ولم تكن هذه الأصناف، أي التنظيمات الحرفية، تنظيمات دينية رغم مشابهتها لها (ص 331).

كانت الدولة العثمانية أقوى وأكثر مركزيةً من الدولة الصفوية (ص 333). ومع نهاية الفتوحات وصلت الدولة العثمانية ومؤسساتها إلى نهاية تطورها. بعد ذلك تراجعت الدولة المركزية وشهدت المناطق ثوراتٍ شعبيةً وتصاعد نفوذ النخب المحلية وتلاشى تدريجياً الانضباطُ في صفوف الإنكشارية. وساهم إلغاء الدفشيرما في العام 1637م في انعدام القدرة على معالجة هذا الأمر. في موازاة ذلك تزايدت أهميةُ جيوش المشاة وتقنيات المدفعية وتراجع دور الفرسان السباهية وأُلغيت تدريجياً التيارات التي كان يعتمد عليها هؤلاء. انعكس هذا الأمر على الريف الذي خلا من قوى منظمةٍ وموالية للدولة، وصارت جباية الضرائب تعطى كالتزامات يحوزها أصحابها مدى الحياة أحياناً (ص 335). في الوقت ذاته، أي في القرنين السابع عشر والثامن عشر تضاءلت حصة البحر المتوسط في التجارة الدولية، وازدادت حدة المنافسة التي شارك فيها الهولنديون والفرنسيون والإنجليز إضافةً إلى المدن الايطالية. ليس هناك برهانٌ أكيدٌ على أنّ الاقتصاد العثماني تراجع في هذه الفترة، لكنّ

الأكيد هو أنّ ميزان التجارة كان يتحول لغير صالحه (ص 336).

أدى التراجُعُ الاقتصاديُّ والسياسيُّ إلى إضعاف سلطة الدولة المركزية، وإلى نشوء سلطاتٍ محليةٍ مستقلةٍ ومجالس أعيان (ص 337). ومع بداية القرن التاسع عشر صارت الإمبراطورية إماراتٍ وممالكَ محلية (ص 339). والملاحظُ أنّ اللامركزية هذه أدّت إلى طموحاتٍ استقلالية في البلقان المسيحي لا في البلدان العربية (ص 340).

* * *

يشكّل المشرق العربي وإفريقيا الشمالية وحدةً ثقافيةً وإثنيةً، من حيث اللغة والهوية والتجربة التاريخية (ص 344). وقد مرّ المشرق العربي بثلاث مراحل تاريخية هي الخلافة والدولة السلطانية والدولة العثمانية (ص 334). وكانت مصر وبلاد الشام أولَ مناطق الشرق الأوسط التي تم استيعابها في الخلافة العربية الاسلامية. تم افتتاح المنطقتين بمجيء العام 641م، وانتشرت اللغة العربية فيهما بسرعةٍ رغم بطء انتشار الإسلام فيهما. في ظلّ الأمويين كانت مصر ولاية تابعة، وفي أيام العباسيين بدأت تظهر فيها بوادر الاستقلالية مع نشوء حكومات وراثية أسّسها العسكر العبيد مثل الطولونيين والاخشيديين. ثم حكمها الفاطميون عام 969م. ولم يكن الحكم الفاطمي مجرد مقاطعة مستقلة بل كان نظاماً ثورياً أسبغ على نفسه سلطةً كونية (ص 345) وسعى إلى قيادة العالم الاسلامي. منذ الفاطميين صارت مصر مركزاً رئيسياً للحضارة العربية. حكم الفاطميون مصر بواسطة قوى من القبائل البربرية والعسكر العبيد والأتراك، واستخدموا نظام الإدارة الفعال الذي ورثوه عن العباسيين والذي كان في عداد موظفيه الكثير من اليهود والنصارى. ورغم تبنّي النظام للايديولوجيا الشيعية، إلا أن معظم السكان بقوا سنةً ولم يبذل النظام جهداً لتغيير مذهبهم (ص 348). بذلك شابهت الدولة الفاطمية الدولة العباسية في وتيرة تطورها، فمرت بالمراحل الثلاث: التأسيس ثم التراجع ثم انكسار النظام السياسي والحروب الداخلية والانقسام إلى إقطاعيات يتحكم بها القادة العسكريون (ص 348). وقد واجهت سوريا في هذه المرحلة الأخيرة الغزو

الصليبي الذي جاء في اعقاب غزوات بيزنطية متعددة في شمالي سوريا التي كانت تحكمها إماراتٌ محليةٌ متعددةٌ ومتحاربةٌ فيما بينها (ص 349).

كانت ردة فعل المسلمين ضد الصليبيين بطيئة (ص 351). لكنها تبلورت في النهاية في توحيد مصر وبلاد الشام على يد الأيوبيين. لقد وضعت المرحلة السلجوقية حداً لمؤسسات الخلافة ومفاهيمها وتبنت نظاماً للدولة وللمؤسسة الدينية كان قد نشأ في الولايات الشرقية، وانتقل من الشرق مع انتقال العلماء الاحناف والشافعية من الشرق إلى الولايات الغربية. وعندما حكم الأيوبيين بلاد الشام ومصر تبنوا سياسةً جامعةً للمذاهب. وكانت المدارس التي بنوها تمثل هذا الاتجاه (ص 353). بعد صلاح الدين تراجع الأيوبيون عن الصراع من أجل فلسطين وعن مواجهة الصليبيين وحصروا اهتمامهم بالحفاظ على مصر واماراتهم في بلاد الشام (ص 354). تتابعت هجمات الصليبيين من الغرب في وقت تزامن مع اشتداد التوسع المغولي الآتي من الشرق. وقد برر المماليك شرعية حكمهم (وإسقاط الأيوبيين) عندما استطاعوا رد الموجتين من الغزو فانتصروا على المغول في عين جالوت عام 1260م وعلى الصليبيين في عكا عام 1291م.

اعتمد المماليك اعتماداً كاملاً على العسكر العبيد المستوردين. كان هؤلاء العبيد نخبةً أجنبيةً محاربةً لا مكان للمحليين في صفوفها (ص 355). وكان مبرر وجود هذه النخبة هو خدمة النظام دون تدخل أيٍّ من العلاقات المحلية من القرابة أو المصالح أو العلاقات المحلية الأخرى. كان المماليك يبتاعون من الخارج في سن العاشرة تقريباً ويخضعون لنظام تربوي في معسكرات الدولة حيث يتم تدريبهم العسكري تعليمهم الديني ثم يوزعون على الفرق العسكرية لدى السلطان أو الأمراء. لم يكن نظام الجيش تراتبياً بقدر ما كان قائماً على علاقات الولاء الشخصية. وكانت الأرض توزع على المماليك كي يقتطعوا خراجها لقاء الخدمة العسكرية، ولم يكن لديهم الحق بتوارث الأرض، بل كان يعاد توزيعها سنوياً لمنعهم من تملكها.

واصل المماليك سياسة الأيوبيين والسلاجقة من قبلهم، بسياسة إخضاع الدين

للدولة (ص 356)، لكن الدولة لم تحاول تحديد الأفكار الدينية ولا تحديد مضمون التعليم الديني. وكانت الدولة تتبنى تعيين أربعة قضاة، واحد لكل من المذاهب الأربعة إضافةً إلى شيخ رئيس للصوفية ونقيب للأشراف.

وفي أيام العثمانيين بقي النظام الاجتماعي الموروث على حاله، لكنه أُخضع لإدارة عثمانية (ص 359). وقد تزايد أثر الصوفية في القرن الخامس عشر. ومع تراجع السلطة المركزية في القرن الثامن عشر تراجع دور الولاة العثمانيين الذين يمثلون هذه السلطة، وسيطر المماليك على النفقات العسكرية وحولوا الإقطاعات إلى التزامات مدى الحياة وسيطروا على الأوقاف (ص 360). وشكل العلماء والصوفية واسطةً بين المماليك وعامة الناس وكان لهم دور هام في الحياة السياسية، وعملوا كاقطاعيين وتجار ومصرفيين. وازداد دور العلماء والصوفية أهميةً مع تعمق المناحرات بين المماليك. وكان للانكشارية في بلاد الشام دور شبيه بدور المماليك في مصر (ص 362). تزامن تراجع الدولة المركزية العثمانية مع تراجع اقتصادي في القرن الثامن عشر، وذلك في الوقت الذي تصاعد فيه نفوذ وتوسع الدول الغربية ذات الأنظمة الشديدة المركزية (ص 364). . . مما أدى إلى اختلال التوازن في المواجهة مع الغرب.

كان تطور المغرب العربي واسبانيا بعد الفتوحات مشابهاً في مراحله لتطور المشرق (ص 365). وكانت المرحلة بين القرنين السابع والثالث عشر موازية لمرحلة الخلافة في المشرق والمنتهية عام 945م. وذلك من حيث مؤسسات الدولة والرابطات الدينية المستقلة (ص 368). وكانت تونس مركزاً طبيعياً للحكم العربي الاسلامي في هذه الفترة، وشهدت ازدهاراً اجتماعياً واقتصادياً وتوسعاً مدينياً ملحوظاً.

تراجع دور تونس مع نزوح الفاطميين إلى مصر عام 969م، ومع تزايد الهجمات الأوروبية في القرن الحادي عشر وغزوات البدو الهلاليين في القرن نفسه (ص 370). لكن الخراب لم يكن كاملاً (ص 374). وقد نشأت في هذه الفترة دول خوارج في تلمسان وتاهرت وسجلماسة. ثم نشأت دولة المرابطين التي نشرت الاسلام في غانا وبسطت سيطرتها على اسبانيا

(ص 371). وبعدها دولة الموحدين في القرن الثاني عشر التي انطلقت من المغرب لتبسط سيطرتها على الجزائر وتونس (ص 375). لقد ارتبط انتشار الاسلام في المغرب العربي بنشوء هذه الدول المحلية (ص 377). وكان لعلماء المالكية والصوفية والخوارج دورٌ هامٌ في ذلك أيضاً (ص 376). وفي عهد الموحدين انتهت المسيحية عملياً في المغرب العربي (ص 378).

في هذه الفترة شهدت اسبانيا نوعاً مشابهاً من الحكم الخليفي والحضارة الاسلامية (ص 378). وقد ساهم توزيع الأراضي (عكس المشرق) على الفاتحين من البربر والعرب في نشر الاسلام والتعريب. وشهدت اسبانيا ازدهاراً اقتصادياً وتطوراً في نظم الري وإدخال أنواع جديدة من النباتات مثل الكرز والتفاح والاجاص واللوز والرمان والتين والتمر وقصب السكر والموز والقطن والكتان والحرير (ص 379). وفي القرن العاشر تبنى أمير اسبانيا الأموي لقب أمير المؤمنين ليصبح لدى العالم الاسلامي ثلاثة أمراء مؤمنين (العباسي والفاطمي والأموي) (ص 380). وكان العلماء يمثلون المجتمع والعامة (ص 383). وعندما حدث الانقسام السياسي، مع تراجع الدولة المركزية، لم ينقسم المجتمع كما انقسمت الدولة (ص 383). وعندما أعاد المسيحيون بسط سيطرتهم على أسبانيا تدريجياً لم ينطفىء التأثير الحضاري العربي (ص 386) إلى أن تمَّ طرد المسلمين نهائياً عام 1294م (ص 389).

تبنت دول المغرب العربي تدريجياً نمطاً مشرقياً للحكم والدولة (ص 390) مشابهاً لنظام السلاجقة والأيوبيين والمماليك. منذ القرن الرابع عشر ما عاد المغرب العربي يخضع لحكم دولة مركزية، وازدادت سيطرة القبائل والصوفية. وكان نمو الجماعات الدينية، الصوفية والعلماء، عاملاً أسهم في ربط المغرب بالمشرق. ومنذ القرن الخامس عشر صار في المغرب الأقصى كما في تونس والجزائر حكمٌ مركزيٌ يعتمدُ على المجتمع الريفي الذي تقوده الصوفية (ص 403). حكم هذه الدول المرينيون في المغرب والحفصيون في تونس وبنو عبد الواد في الجزائر. وعندما سيطر السعديون في المغرب الأقصى في القرن السادس عشر كان المبرر الشرعي لحكمهم الجهاد ضد

البرتغاليين والنسب الشريف (ص 403). وكان نظامهم أشبه بالدولة الصفوية منه بالعثمانيين لجهة مركزية الدولة واعتمادها على الجماعات الدينية. ومع حلول القرن التاسع عشر حدث الاختراق الأوروبي الاقتصادي وفرض الانجليز معاهدة تجارةٍ حرةٍ عام 1759 (ص 406)، وتم اللجوء إلى إصلاح الجيش بواسطة ضباط أوروبيين. وكانت الدولة في القرن التاسع عشر تسيطر على ثلث الأرض ونصف السكان فقط (ص 407).

لقد أعطى الفتح العربي دفعاً كبيراً لتشكل الدولة والهوية وذلك للمرة الأولى في المغرب، بدءًا من القرن الثامن في تونس والقرن الحادي عشر في المغرب الأقصى والقرن السادس عشر في الجزائر (ص 409) وقد شملت اللغة العربية جميع السكان في القرن العشرين فقط. وكان من جملة العوامل التي أسهمت في عدم استقرار المنطقة الاعتماد على التجارة الخارجية (ص 413)، وعدم استقرار التركيبات القبلية (ص 412).

كانت آسيا الوسطى خزاناً بشرياً انطلقت منه موجاتُ غزوٍ نحو الشرق باتجاه الصين ونحو الغرب باتجاه ايران والمنطقة العربية (ص 415). يمكن تقسيم هذه المنطقة إلى ثلاثة أجزاء انتشر الاسلام في كُلٍّ منها بطريقة مختلفة. ففي الصحارى الغربية والشمالية المحاذية لبحر قزوين والبحر الأسود وبحر ارال وبحيرة بلكاش حيث كانت تقطن القبيلة الذهبية من التتر كان أول الحكام الذي تحولوا إلى الاسلام بركه خان في القرن الثالث عشر. لكنّ الانتشار الأوسع للإسلام كان على يد أوزبك خان في أوائل القرن الرابع عشر. اعتمد هؤلاء على مصر ثقافياً (ص 418). وكان إسلامهم يعتمد على معتقدات وطقوس شعبية لم تتخلّ عن العادات الشامانية إلاّ تدريجياً، وربما لم يتمّ ذلك قبل القرن الثامن عشر (ص 420). وكان الاحتلال الروسي في القرن التاسع عشر كارثةً على هؤلاء المسلمين (ص 421) الذين قاوموه بشراسة ورفضوا فرض المسيحية عليهم، بل إنّ الاحتلال الروسي ساعد على نشر الإسلام بينهم (ص 421).

المنطقة الثانية هي تركستان التي كانت ذات مجتمع زراعي بالدرجة الأولى (ص 423). وكان تنظيمها الاجتماعي يعتمد على الإقطاع الذي يخضع للدولة

ويميل كي يصبح وراثياً. بحسب العلاقة بين الدولة والأيمق، التي كانت علاقة تناقُض دائم. كانت هذه المنطقة على تماسٍّ دائم تاريخيٍّ مع شرقي إيران. وكان الإسلام المنتشر فيها إسلامياً مدينياً تلعب فيه أدواراً هامةً تنظيمات العلماء والصوفية والأصناف والمحتسب (ص 428).

أما في تركستان الشرقية وغربي الصين فكان النفوذ الإسلامي يعتمد على الخواجات الصوفيين الذين انتسبوا إلى النبي وكان لهم تأثيرٌ قويٌّ على الحكام المحليين، وبعضهم صاروا حكاماً(ص 431).

أما في الهند فقد حكمت سلطنة دلهي وإمبراطورية المغول في إطار مجتمع تعددي يختلف عمّا في إيران أو الدولة العثمانية (ص 437). ذلك أنّ الدول المتعاقبة فرضت نظام الدولة الإسلامية على مجتمع ذي ثقافة هندوسية وبوذية لإنتاج حضارةٍ إسلاميةٍ متميزة (ص 439). فقد بقي التحول إلى الإسلام محدوداً، ولم يبلغ عدد المسلمين في شبه القارة الهندية أكثر من 20 إلى 25٪ من السكان (ص 443). وفي غالب الأحيان كان المحاربون والأعيان الترك والأفغانيون ضد تحول النبلاء الهنود إلى الإسلام خوفاً من تزايد المنافسة على السلطة (ص 444). بقيت الهند مثل البلقان مجتمعاً ذا غالبيةٍ غير إسلامية تحكمها طبقةٌ من المسلمين الذين لم تدعمهم هجراتٌ واسعةٌ من العرب أو الترك، وبقيت البنية السياسية الموروثة مما قبل الإسلام على حالها من انعدام المركزية والخضوع للأمراء المحليين والنخبة الدينية الهندوسية (ص 446). ورغم ارتباط المؤسسة الإسلامية بالدولة كان أثر العلماء أقلّ بكثير من الأثر الذي كان للصوفية بمختلف طرقها كالكازرونية والقلندرية والملامتية والسهروردية والشستية والشطارية وغيرها (ص 427). وكان التأثير الأهمّ هو لابن عربي على الإسلام الهندي (ص 449)، وكان الفصل واضحاً بين السلطتين الدينية والسياسية (ص 450).

في أيام المغول (1526 ـ 1858م) تبلور نظام إقطاعي يشبه الإقطاع الذي كان سائداً في الشرق الأوسط (ص 454)، وكانت الجباية تبلغ نصف المحصول وأكثر (ص 455). واستمر العلماء في ممارسة دور الخدمة للدولة (ص 459)، وكانت

الصوفية هي الممثلةُ للإسلام الشعبي (ص 458). وقد حلّت النقشبندية والقادرية مكان السهروردية والشستية في الأهمية (ص 459). وكان هناك دور متزايدٌ للمذاهب الإسلامية غير السنية مثل الشيعة الإثني عشرية والبهرة الإسماعيلية (ص 460). وفي القرن الثامن عشر تراجع نفوذ الدولة المركزية وانفصلت المناطق لتشكل دولاً وإمارات (ص 464) في وقتٍ تصاعد فيه نفوذ شركة الهند الشرقية التي صارت تدريجياً هي الحكومة الفعلية للهند (ص 465). في هذا الوقت أيضاً ظهرت حركاتُ إحياءٍ دينية بين المسلمين والهندوس (465).

أما في جنوب شرقي آسيا فقد كان انتشار الإسلام ليس نتيجة الغزو العربي أو التركي كما في المناطق الأخرى بل نتيجة جهود التجار المتجولين والصوفية. وفي حين تأسست الأنظمة الجديدة في الشرق الأوسط والهند بواسطة نخب جديدة، تمَّ الأمر في جنوب شرقي آسيا بالحفاظ على الأنظمة الموجودة وتقويتها عن طريق اعتناق الإسلام (ص 467). وهناك **ثلاث** نظريات حول انتشار الإسلام في أندونيسيا والملايو، **أولاها** تفسِّر انتشار الإسلام بواسطة ازدياد عدد التجار الهنود والعرب الذين تزوجوا من العائلات الحاكمة، **ثانيتها** تفسير الأمر بالإرساليات الصوفية الآتية من الكجرات والبنغال والجزيرة العربية للعمل في الأرياف كمدرسين وتجار؛ **وثالثتها** تفسر الأمر بانتشار الإسلام بين العامة قبل النُخَب الحاكمة مما أعطى دفعاً للتضامن على صعيد المجتمع لا على صعيد القرية وحسب (ص 469). ولم تكن الهيمنة الأوروبية حائلاً دون توسُّع الإسلام بل ساعدت على انتشاره؛ الذي حصل بشكل واسع في القرن السابع عشر (ص 474). وكانت الصوفية العمود الفقري لهذا التوسع، كما كانت لأفكار ابن عربي أهميةٌ كبرى أيضاً.

في القرية كانت هناك سلطتان، واحدة باسم الدين والأُخرى باسم العرف (ص 475). وكانت هناك إقطاعات خاصة للعلماء والصوفية. وعلى العموم أعطى الإسلام الفقهي شرعيةً للدولة لكنه لم يكن هو مصدر الآلية التي تحدد طريقة العمل السياسية. لقد لعب الإسلام دوراً أقل في هذا المجال مما في المناطق الإسلامية الأخرى (ص 477). وكان المجتمع ما يزال خليطاً أمومياً وأبوياً، ووقف الإسلام

إلى جانب الذكورة. وفي القرن الثامن عشر حصل تراجع اقتصادي ونشأت حركات إحيائية وإصلاحية إسلامية هزمها زعماء القبائل بمساعدة الهولنديين (ص 479). كان هناك صراعٌ بين الدولة والدين، بين الإسلام والمفاهيم الهندوسية (ص 480). وكانت أفعال الملك تمثل إرادة الله وكان بين مهام الملك الأساسية توزيع الأرض ومنع وراثتها (ص 481). وجاء توسع الإسلام بواسطة النخب المحلية ليمنح هذه النخب شرعيةً جعلت من الممكن استمرار التقاليد القديمة تحت غطاءٍ إسلامي (ص 482). لقد تمثل الإسلام واندمج في حياة القرية الموروثة منذ القِدَم (ص 483).

تأسس الإسلام في أندونيسيا والملايو على مستوى الدولة والمدارس الدينية والجماعات القروية. وكانت الطرق الصوفية مستقلّةً عن العلماء، كما كان كلٌّ منهما مستقلاً عن الدولة (ص 487). وكانت الهوية الإسلامية هويةً مشتركةً في مجتمع هذه البلدان (ص 488).

حدث انتشار الإسلام في إفريقيا الغربية جنوبي الصحراء الكبرى، كما في جنوب شرقي آسيا (أندونيسيا والملايو) بواسطة التجار والصوفية (ص 489). قبل الإسلام كان قوام التنظيم الاجتماعي عبارةً عن جماعات زراعية، قروية، قلّما تجتمع في جماعات قبلية أو لغوية (ص 490)، وكان البربر هم وسطاء التجارة طويلة المدى. كانت المنطقة تصدّر الذهب والرقيق والجلود والعاج، وتستورد النحاس ومسابح الفضة والثمار المجففة والأقمشة. وكان للذهب دور كبير، إذ جعل ممكناً استمرار الأغالبة والفاطميين وأمويي أسبانيا والمرابطين. اكتسبت هذه المجتمعات هويةً إسلاميةً نتيجة اعتناق الإسلام لدى الممالك في هذه المنطقة (ص 491). ومنذ البداية وحتى عهد متأخر كانت الأعياد الإسلامية تختلط بممارسة الشعائر والرقصات الوثنية (ص 494) وقد جرت العادة لدى الحكام والعامة على دمج الثقافة الإسلامية بالممارسات غير الإسلامية (ص 499). وكان للغة العربية دورٌ أساسيٌ ليس في الشؤون الدينية وحسب بل في الاتصالات والتجارة. وقد صارت مدينة تمبكتو على نهر النيجر منذ القرن الخامس عشر مركزاً من أهمّ مراكز الثقافة العربية الإسلامية.

وقد تبنى كثيرٌ من العلماء نَسَباً عربياً أو شرقياً (ص 500). وكان للغة العربية أثرٌ كبيرٌ على اللغات الإفريقية (ص 508). في القرن السادس عشر بدأت حركات جهادية واسعةُ المدى لإقامة دولٍ إسلاميةٍ ونشر الإسلام. وقد وضع الإنجليز والفرنسيون حداً لهذه الحركات في القرن التاسع عشر.

أما في إفريقيا الشرقية فقد انتشر الإسلام بطرائق تشبه إفريقيا الغربية (ص 524). وقد حدث ذلك على يد التجار والفقهاء والصوفية الذين كانوا قد بدأوا باستمالة الحكام والنخب الحاكمة المحلية (ص 526). وبينما جاء انتشار الإسلام في بلاد السودان الغربي على يد الحكام والتجار كان الإسلام في السودان الشرقي ديناً شعبياً (ص 528). كذلك كان للغة العربية أثرٌ كبير على اللغات المحلية كالسواحيلية (ص 529). وكان للتجار دور أساسي في نشر الإسلام في المناطق الداخلية (ص 531). وكان انتشار الإسلام فردياً لا عن طريق القبيلة أو السلالة الحاكمة (ص 532). وفي الحبشة كان هناك صراع مرير بين إثيوبيا المسيحية والدويلات الإسلامية التي أسسها العرب على السواحل خاصةً منذ القرن الثالث عشر (ص 532). وعندما جاء البرتغاليون ساعدوا الأحباش المسيحيين (ص 433). وقد لعبت الصوفية دوراً هاماً في نشر الإسلام خاصةً الطرق القادرية والصالحية والأحمدية والميرغنية (ص 534). وقد وضع التوسع الأوروبي في بداية القرن العشرين حداً لانتشار الإسلام.

والخلاصة أن المجتمعات الإسلامية بين القرنين العاشر والتاسع عشر كانت ذات بنى معقدة (ص 541). فقد حكمت الدول الإسلامية في مجتمعات تعددت فيها الأديان والمذاهب والجماعات القروية والقبلية والدينية والمذاهب الفقهية والطرق الصوفية والإمارات الإقطاعية. وكان نموذج هذه الدول مشتقاً من الدولة (أو الدول) السلجوقية التي هيمنت على المجتمع الإسلامي الشرق أوسطي. وقد تراوح نظام الحكم بين دولة شديدة المركزية كالدولة العثمانية، ودولة غير مركزية كإيران الصفوية، إلى دولة لا مركزية ذات أقلية إسلامية كالهند في ظل المغول، إلى دول تحولت إلى الإسلام تلقائياً لا عن طريق الفتح كأندونيسيا والملايو ودون أن يكون للدولة تدخل هام في تنظيم الحياة

الدينية (ص 547)، إلى مناطق جرى انتشار الإسلام فيها على يد التجار والصوفية كما في إندونيسيا والملايو وإفريقيا جنوبي الصحراء.

3. التحول الحديث: الشعوب الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين:

نشأت المجتمعات الإسلامية حصيلة تفاعل المجتمع المحلي مع التأثيرات الشرق أوسطية. أما المجتمعات الإسلامية الحديثة فهي حصيلة تطور المجتمعات الإسلامية المحلية مع التأثيرات الأوروبية (ص 553). هناك مفاهيمُ ثلاثةٌ للحداثة؛ **أولها** يعتبر الحداثة عملية تحول كوني يخضع له المحلي؛ **وثانيها** يعتبر الحداثة نتيجة انتشار الاقتصاد الرأسمالي من البلدان الأوروبية إلى البلدان غير الأوروبية حاملاً معه تأثيرات المركز الأوروبي؛ **وثالثها** يعتبر الحداثة تعدديةً لا نموذج واحد لها، فهي على الرغم من انطلاقها من أوروبا إلاّ أنها تحدثُ بفعل عوامل وتطورات محلية (ص 555). وحتى في ظل الهيمنة الأوروبية بقيت النخب القديمة هي التي تقرر ردات الفعل (ص 556). وقد مر التطور الحديث بثلاث مراحل؛ **أولها** تحطم نظام الدولة القديم بين أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين؛ **ثانيها** نشوء الدول القومية؛ **وثالثها** التناحر حول اتجاه التطور الحالي ودور الإسلام فيه (ص 556). وقد نشأت نخبٌ جديدةٌ بعد استقلال الدول الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية، وكان لديها موقفان: **أولهما** إسلامي تحديثي أو قومي علماني يعيد تحديد الإسلام بما يتناسب مع نظام أوروبا الاقتصادي والسياسي؛ **والثاني** إسلامي أصولي يريد إعادة تنظيم المجتمع على أسس دينية (ص 557)؛ هذا مع العلم أن جميع هذه النخب تميل إلى فهم الأمور على أساس ثقافيٍّ أو سياسيٍّ غير اقتصادي. وقد تكونت النخب الحديثة نتيجة برامج الدولة الإصلاحية، على اختلاف الظروف من بلد لآخر (ص 558). وقد اعتمد هذا البرنامج مبادىء إعادة تنظيم العسكر، ومركزة الدولة والبيروقراطية والتنشيط الاقتصادي.

ويمكن التمييز بين اتجاهين، **أحدهما** تحديثي إسلامي تبنته الانتلجنسيا والنخب السياسية منذ القرن التاسع عشر، **والثاني** إصلاحي إسلامي تبناه العلماء (ص 560). وعندما نشأت الدولة القومية المستقلة كانت هي الملجأ الوحيد لأناس لم يعودوا ينتمون إلى مجتمعاتهم التقليدية ولا للمجتمعات

الكولونيالية المهيمنة (ص 562). واعتُبرت القومية أكثر مناسبةً من الأيديولوجيا التحديثية الإسلامية لتعبّر عن العلاقة الملتبسة بين الانتلجنسيا الإسلامية والسيطرة السياسية الكولونيالية. وقد نشأ الاتجاه الإصلاحي الإسلامي قبل الهيمنة الأوروبية (ص 563)؛ فقد كانت الدعوة للإصلاح هي ردة الفعل عند المجتمع من قبائل ومدنيين وعلماء وحكام نتيجة تحول البنى التقليدية بفعل التحدي الأوروبي وتأثيراته (ص 568). لقد بدأت الدعوات الإصلاحية في المجتمعات الإسلامية قبل أن يستطيع الأوروبيون فرض سيطرتهم لمواجهة تهديداتهم وضغوطاتهم (ص 568).

ورثت إيران الحديثة من المرحلة الصفوية نمط حكم الدولة والمؤسسات الدينية والقبلية التي قررت تاريخها حتى يومنا هذا (ص 571)؛ وكان صراع الدولة والعلماء هو السمة الرئيسية للمجتمع الإيراني خلال المائتي عامٍ الأخيرة. وقد تصاعد شأن العلماء في أيام حكم القاجار في القرن التاسع عشر. ففي غيبة الإمام يَعتبر الفقهاء أنفسهم قادة المجتمع، ومراجع التقليد (ص 572)، علماً بأن العلماء لا يشكّلون بنيةً بسبب انعدام التراتبية الرسمية لديهم. وعند اشتداد الهيمنة على إيران، وصولاً إلى إخضاعها لتقاسم الروس والبريطانيين مناطق النفوذ فيها عام 1907م؛ كان العلماء هم قادة المعارضة للهيمنة الأجنبية (ص 574) ورغم محاولات الدولة تحديث الجيش وتكوين نخبة جديدة من المتعلمين في أوروبا إلاّ أن أثرها وأثر هذه النخبة على المجتمع بقي محدوداً وضعيفاً (ص 575). لقد فرض الشاه حكومةً مركزيةً قويةً لأول مرة في تاريخ إيران (ص 580). وحاول تنظيم التعليم والقضاء والإصلاح الزراعي وعصرنة الدولة، وغير ذلك من الإجراءات التحديثية. وكان موقف العلماء تجاهه ملتبساً (ص 587). لكنّ الأمر جرى حَسْمُهُ في عام 1979م عندما قاد العلماء ثورةً فريدةً من نوعها؛ فهي المرة الأولى التي تقوم فيها ثورةٌ على غير يد اليسار (ص 591).

أما الدولة العثمانية فقد تحولت في القرن التاسع عشر إلى محمية أوروبية غير قادرة على الدفاع عن نفسها (ص 593). وعندما تمّ تقسيمُ الإمبراطورية بعد الحرب

العالمية الأولى كانت الصدارة لأيديولوجياتٍ صيغت إمّا على النمط الأوروبي أو على نمط تراثي (ص 597). بدأ النقاش الداخلي منذ القرن السابع عشر حول مشاكل الدولة العثمانية، وكان هناك تيارٌ يريد العودة إلى قوانين سليمان القانوني دون إعطاء أيّ تنازلات للأوروبيين وللمسيحيين ولا لأفكارهم وتقنياتهم؛ وذلك في مقابلة تيارٍ آخر كان يدعو إلى التحديث بالاعتماد على الطرائق الأوروبية في تدريب الجيش وتنظيم الإدارة والتغيير الثقافي والاقتصادي والسياسي (ص 597). وكانت الإصلاحات في القرن التاسع عشر تحدياً لسلطة الإسلام التقليدي (ص 599). وقد أنتجت الإصلاحات التي حققتها الدولة في القرن التاسع عشر نخبةً جديدةً تدعو إلى مزيد من الإصلاح (ص 600). ورغم تصاعد الدعوة إلى القومية التركية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان من الصعب على المسلمين فصل القومية عن الإسلام وعن السلطنة العثمانية (ص 603).

مع نهاية الحرب العالمية الأولى كان كل ما بقي للأتراك هو الأناضول. وحصلت قطيعةٌ بين الأتراك والمسلمين الآخرين والشعوب الأخرى غير الإسلامية. وكانت تركيا هي وحدها من بين جميع الدول الإسلامية الأخرى التي خرجت مستقلةً. وقد سيطر العسكر فيها لأنّ النخب الأخرى كانت ضعيفة. كان العلماء قد ضعُفوا بسبب الإصلاحات، كما أن التحديثيين والبورجوازية الوسطى ضعفوا بسبب الآثار الاقتصادية المدمِّرة التي خلّفتها المعاهدة التجارية مع الإنجليز عام 1838م (ص 606)، وما أدّت إليه الديون من إرهاق كاهل الدولة. ألغى العسكر المؤسسات الإسلامية وقاموا بثورةٍ ثقافيةٍ من فوق (ص 608). لكنّ التغييرات الجذرية التي أحدثها نظام أتاتورك لم تستطع اختراق الطبقات الشعبية (ص 610). فقد تحطّمت التقاليد الموروثة لدى العلماء في طلب العلم وفي الدورة والمكانة الاجتماعية والسياسية للعلماء لكنّ الصوفية بقيت عميقة الجذور في الريف، وما تزال كذلك. وبقيت هوية الجمهور إسلامية، ونشأت بعد عقودٍ من السنين حركاتٌ إسلاميةٌ تدعو لعودة الدولة والمجتمع إلى نظامٍ إسلامي (ص 613).

لقد هيأت التطورات الحاصلة في السلطنة العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لنشوء الدولة التركية الحديثة. صحيح أن الإسلام اليوم يشكّل واحدةً من الأيديولوجيات الفاعلة في هذا المجتمع، إلا أنه يبقى ذا مغزى عميق بالنسبة لمعظم الشعب التركي رغم أنه لا يجد سوى تعبير محدود في الحياة العامة (ص 604).

يشبه تاريخ مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين تاريخ الدولة التركية، فقد تحولت مصر أيضاً إلى دولة قومية علمانية بفعل الإصلاحات التي قامت بها الدولة (ص 615). لقد حطم محمد علي سلطة المماليك والعلماء وأقام نظاماً اجتماعياً جديداً (ص 616). كذلك جرى تحطيم المؤسسات القروية والحرفية والصوفية (ص 618). وقد أدت تطورات القرن التاسع عشر إلى تدهور اقتصادي بعد المعاهدة الجمركية للعام 1839م، وتفاقمت ديون مصر، وجاءت حركة عرابي عام 1881م، واحتلال مصر عام 1882م على يد البريطانيين (ص 619). في الوقت ذاته تزايد عدد السكان وتوسع الإنتاج التطويري وازداد الاستغلال الاستعماري والتبعية. كان أهم الدعاة للتحديث الإسلامي جمال الدين الأفغاني (ص 620). ثم تلميذه محمد عبده. وكانت أفكار الأفغاني التحديثية مشابهةً لأفكار حركة تركيا الفتاة ومدرسة عليكره في الهند (ص 621). لقد رفعت الأنتلجنسيا المصرية لواء التحديث الإسلامي، والإصلاح الديني الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر، وكان الهدف الرئيسي هو النهوض السياسي. لكنْ، بخلاف تركيا، بقيت مصر نصف مستقلة... ولذلك لم تستطع النخبة المصرية تحريك الجمهور كما في تركيا (ص 623).

فشل النظام الليبرالي العربي السائد بين عامي 1922 و 1952 في حل المشاكل الاقتصادية التي كانت تزداد سوءًا باطراد (ص 625)، ولم تستطع الليبرالية المصرية حسم مسألة الهوية الثقافية والسياسية، كما أنها لم تستطع تطبيق برنامج تحديث ثقافي، بخلاف ما حدث في تركيا، وربما كان ذلك يعود إلى خيبة الأمل بالغرب.

وتراجعت العلمانية وحركة التحديث على النمط الغربي أمام تصاعد الإحياء الإسلامي وانتشاره في صفوف الجماهير. ولم يكن هذا الإحياء الإسلامي عُلَمائياً

تقليدياً بل قامت به بورجوازيةٌ صغيرةٌ مقتلعة الجذور. وفي عام 1949 صار أصحاب هذا الاتجاه هم الأكثرية في مصر. وكان الإسلام في نظرهم هو أساس الدولة المعاصرة، وهو البديل عن الليبرالية والشيوعية (ص 627). وفقدت الانتلجنسيا العلمائية زمام المبادرة ولم تستطع النخبة السياسية قيادة برنامج وطني ثقافي. وأدّى ضياع فلسطين عام 1948م إلى بروز حركة العسكر الذين خاضوا صراعاً ضد الليبراليين والإخوان المسلمين (ص 627). وانتصر العسكر وسيطروا وما يزالون مسيطرين حتى اليوم.

حدث في السبعينات إحياءٌ إسلاميٌّ كالذي حدث في الثلاثينات (ص 673). في البداية ساعدت الدولة هذا الاتجاه الذي استمال إليه كثيرين من أصحاب المهن الحُرّة وأصحاب الياقات البيضاء والطلاب من ذوي الخلفيات الريفية الذين ساهم توسيع التعليم الجامعي في رفع مستوى توقعاتهم (ص 635). لقد أخضعت النخبة السياسية العلماء ومؤسساتهم لكنها لم تستطع أن تسيطر على الحياة الثقافية في المجتمع، فقاد ذلك إلى استمرارية الإحياء الإسلامي (ص 676).

أما في المشرق العربي فنشأت كيانات سياسية أقامها الأوروبيون دون أن يكون لهذه الكيانات بنى سياسية ومؤسسات تاريخية، ودون أن تتمتع النخب الجديدة بشرعية تستند إلى تواصل تاريخي، فبقيت العلاقة بين القومية العربية والإسلام والبنى السياسية القائمة بدون حَسْم (ص 637). هكذا ظلّ التيار العروبي السائد في المنطقة يعبّر عن مشاعر إسلامية (ص 641). فالعروبة قبل محاولات التتريك وبعدها كانت اتجاهاً يهدف إلى تعديل النظام العثماني لا إلى إلغائه أو الاستقلال عنه (ص 642).

لم تكن لدى مجتمع هذه المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى هيكلية دولة أو مؤسسات مستقلة (ص 643)، وكانت القومية العربية هي المبدأ الوحيد الذي تستند عليه النخب الوطنية المحافظة لاكتساب الشرعية (ص 646)، لكنه لم يكن ممكناً التمييز بين العروبة والإسلام في ذهن جمهور الناس. وقد سيطر العسكر في أقطار هذه المنطقة لأسبابٍ لا تختلف كثيراً عمّا في تركيا أو مصر (ص 646)، وكان ذلك تعبيراً عن أزمةٍ سياسيةٍ وأيديولوجية (ص 651). لكنّ الفرق هو أنّ مصر

كانت تتمتع باستمراريةٍ تاريخيةٍ على صعيد الدولة والمؤسسات كما في تركيا أيضاً (ص 657). تشكل دول هذه المنطقة كياناتٍ مصطَنَعَةً (ص 647 ـ 651). وقد أدّى استقلالُها إلى أزمةٍ سياسيةٍ وأيديولوجيةٍ، ولم تستطع أن تحقّق شعارَ الوحدة العربية الذي رفعت لواءه (ص 653).

إنّ الوعي القوميَّ العربيَّ لا يزال مرتبطاً بالإسلام... وقاموس القومية العربية مشحونٌ بالمصطلحات الإسلامية (أمة، مِلّة، إلخ...)؛ فالخطاب عربيٌّ لكنّ المشاعر إسلامية (ص 667). وقد اكتسب الفلسطينيون هويةً علمانيةً مع الحفاظ على الإسلام كقاعدةٍ للتضامن السياسي (ص 665). أما في شبه الجزيرة العربية فقد كانت الوهّابية أيديولوجيا التوحيد القبلي (ص 673). وقد بقي أثر القومية العربية محدوداً فيها، وهي تُظهر قدرةً مدهشةً على صعيد استمرارية الحكم السياسي والولاء الإسلامي (ص 679).

* * *

يشبه التاريخ الحديث للمغرب العربي تاريخ المشرق (ص 680). وقد أدّى التدخل الأوروبي فيه إلى مفاقمة النزاعات والمناحرات. وقد عانت الجزائر من عملية التخريب المنظَّمة للمجتمع التي قادها المستوطنون الفرنسيون (ص 684). وتتشكل النخبة الجزائرية من ثلاثة اتجاهات: **أولها** المتفرنسون، **وثانيها** الراديكاليون القوميون، **وثالثها** الإسلاميون الأصوليون (ص 686). ويشبه تاريخ تونس ما حدث في مصر (ص 703)، حيث يخضع التطور الاجتماعي لسياسة الدولة المركزية. هنا أيضاً، ليس لدى النخبة الحاكمة وضوحٌ أيديولوجي (ص 702)، وهنا أيضاً تصاعدت قوة الاتجاهات الإسلامية الأصولية مع التحول من نظام اشتراكي دولتي إلى نظام ليبرالي مفتوح. أمّا المغرب فهو يشبه الجزائر وصعيد مصر والبادية السورية لجهة قوة الجماعات القبلية والرعوية (ص 703). لكنّ المغرب حافظ على استمرارية دولته المستقلة التي لم تخضع للعثمانيين. لقد حاول الفرنسيون إبّان حكمهم للمغرب إثارة عواطف الاستقلال الثقافي والسياسي لدى البربر. لكنّ هؤلاء عارضوا سياسة الفرنسيين وتعلّموا العربية (ص 700). ويبقى المغرب أكثر دول الشرق الأوسط وشمال

إفريقيا اندماجاً ومحافظةً على التقاليد (ص 711). أمّا ليبيا فهي كانت قبل الحكم العثماني دون تاريخ (ص 711)، إذ لم تكن تخضع لحكم دولةٍ مركزيةٍ في السابق. وفي عهد العثمانيين كانت الهوية الليبية تنتسب لهويةٍ أوسع سواءٌ أكانت عثمانية أم عربية أم إسلامية (ص 712).

تختلف دول المغرب لجهة البنية الاجتماعية والسياسية في كل منطقة ودولة، لكنها تشترك في صفاتٍ منها ارتكاز المجتمع على الجماعات التي يوحّدها عنصر القرابة، والأهمية الخاصة للدعاة في الحياة السياسية والاجتماعية، ومحدودية سيطرة الدولة على الأراضي خارج العاصمة (ص 714). وتختلف فيما بينها في درجة الاستمرارية التاريخية؛ من المغرب الذي عرف استمراريةً متواصلةً، إلى الجزائر وهي أقلّها استمرارية.

في أقطار الشرق الأوسط العربي وشمال إفريقيا تتشكل الايديولوجيا الرسمية للدولة، بنسب متفاوتة، من عناصر ثلاثة أو رموز للقطرية والقومية العربية والإسلام (ص 716). ويشكّل الإسلام عنصراً في أيديولوجيا الدول وفي طوباويات الثوار (ص 717).

وفي حين أنّ سياسة الدولة العثمانية تطورت إلى العلمنة، كانت السمة الطاغية في إيران هي الصراع بين الدولة والمؤسسة الدينية، وكانت الهند تخضع لصراعٍ متعدّد الجوانب، بين المسلمين والهندوس، وبين المسلمين والبريطانيين. وقد أدّت هذه الصراعات إلى بروز هويةٍ سياسيةٍ إسلاميةٍ جديدة (ص 720). وكان إنشاء دولة الباكستان برنامجاً للنخبة الإسلامية العلمانية في الهند (ص 738). وكانت تلك فكرةً ثوريةً لأنّ فكرة الدولة الباكستانية كان مؤداها قيام وطن إسلامي دون محتوى ديني. وقد كانت جماعة علماء الهند تعارض العصبية الإسلامية التي كانت تدعو إلى انفصال مسلمي الهند. وكانت الجماعة تصر دائماً على دعم وحدة الهند... لأنها اعتبرت ذلك في صالح المسلمين (ص 739).

أدّى تحول الدين إلى وعيٍ قوميٍّ سياسيٍّ في الهند كما في الشرق الأوسط وفي

البلقان، إلى تحطيم حضاراتٍ قديمةٍ شاركت فيها أشكال من أديانٍ مختلفة. وفي كل حالة كان التغيير سبباً لإطلاق أعمال عنفٍ واسعة (ص 742). لقد حكمت باكستانَ نخبةٌ علمانيةٌ كما في تركيا لكنَّ ظروف الهند والصراع ضد الهندوس والانقسامات القبلية والإثنية والمحلية اضطرت هذه النخبة إلى تبني قومية إسلامية (ص 742). وما كانت الهوية الإسلامية كافية لتوحيد باكستان (ص 742). فانفصلت بنغلادش التي سيطر فيها نظام قومي علماني لا ديني منع نشاط الجماعات الدينية (ص 747). وبقي مسلمو الهند أكثر محافظة مما في باكستان.

إن تاريخ أندونيسيا في القرن العشرين هو تاريخ الصراع المتجدد للإسلام ضدّ الأشكال الأخرى للثقافة الأندونيسية (ص 783). وقد كان حكم سوكارنو بعد الاستقلال، ثم حكم سوهارتو استمراراً لسياسة الهولنديين التي تميّز بين الإسلام كممارسةٍ دينيةٍ والإسلام السياسي، فتمنع الثاني وتتسامح مع الأول. بل كانت الدولة تشكل أحياناً أحزاباً سياسية (ص 773) كما كانت تسعى دائماً لإبقاء المؤسّسات الدينية تحت سيطرتها (ص 778). ورغم كون المسلمين في أندونيسيا وماليزيا أكثرية السكان إلاّ أنَّ الالتزام بإقامة دولةٍ إسلاميةٍ يبقى شعاراً لدى الأقلية من الجمهور المسلم.

وفي إفريقيا الغربية أدت التغييرات الاقتصادية إلى تحطيم البنى القديمة وإلى تحطيم التوازن الاجتماعي القديم في القرى (ص 826)، كما أدّت إلى فكّ روابط القرابة وانتشار العمل المأجور وازدياد الهجرة إلى المدن التي تضخم حجمها. نشأت نُخَبٌ جديدةٌ حاكمةٌ... ونُخَبٌ أدنى من الكَتَبَة وأصحاب الحِرَف... وهذه جميعها أكّدت مواقعها من خلال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة (ص 827). لقد أَضعفت الحرب العالمية الثانية الدول الكولونيالية. وشجعت النخب الجديدة على الثقة بقدرتها على قيادة مجتمعها (ص 827). ونشأت أحزاب سياسية هي أشبه بالروابط والتكتلات. في الحقيقة هناك انقسامات اجتماعية ودينية ركبت فوقها دول وأنظمة سياسية (ص 828). وسيطرت على الحكم نخب عسكرية ذات قيم لا تعكس هوية الجمهور ولا تمثلها (ص 829). وأحياناً كانت هذه النخب الحاكمة من غير المسلمين.

لكن توسع انتشار الإسلام بقي مستمراً. وكان للحكم الاستعماري فضلٌ غيرُ مباشِرٍ في تشجيع ذلك. فالإسلام دينُ جماعاتٍ مقتَلَعة الجذور. وفي إفريقيا الشرقية كان الإسلام وما يزال عنوان هويةٍ تستجيب للظروف المتغيرة (ص 878).

أما في آسيا الوسطى التي خضعت للحكم الروسي والصيني فهناك أُعجوبة تربوية (ص 805). لقد تم تنظيم القوميات لمواجهة الانتماءات المحلية والقبلية والإسلامية، وأُزيل الحرف العربي. لكنّ الإسلام بقي هو المعتقد والهوية (ص 807). وقد حققت هذه المنطقة مستوى معيشةٍ أعلى من جميع البلدان الإسلامية الأُخرى تقريباً (ص 809)، لكنها قاومت التمثل... وما زالت النخبة المثقفة شديدة التعلق بلغتها وقوميتها وعاداتها الدينية (ص 813) على الرغم من كون الدولة السوفياتية (والصينية) ضد الإسلام ومع فرض المواطنية السوفياتية على السكان. ولا توجد منطقة إسلاميةٌ أخرى أكثر حداثة من هذه المنطقة (ص 821)، وذلك دليلٌ على مدى قدرة المسلمين على التكيف مع أنظمةٍ غير إسلامية.

* * *

يعود الكاتب في الفصل الأخير من الكتاب ليؤكّد على قدم المؤسسات السياسية والدينية والقبلية والنسبية، وعلى أنّ هذه المؤسسات برزت إلى الوجود في الألف الثالث قبل الميلاد في مدن ما بين النهرين (ص 879).

من الملامح المركزية في هذه المجتمعات بنية الدين والدولة، ومن الشائع الإقرار بمفهوم وحدة الدين والدولة خاصةً لدى الحركات الإسلامية المعاصرة (ص 881). لكنّ الانفصال الديني عن السياسي (السلطاني) بدأ منذ القرن التاسع. وصار هذا الانفصال هو النموذج لكنه ما كان واضحاً تماماً ولا مكتملاً.

في العصر الحديث قامت الدولة التي ظلّ موقعها فوق المجتمع والتي تنبع شرعيتها من ذاتها (ص 887) والنخب الجديدة الموجودة في إطار هذه الدول بجانب الانتلجنسيا هي إما إصلاحية إسلامية أو تحديثية إسلامية، لكنها بقيت متمسكةً بالمفاهيم القديمة. أما المسلمون الجدد فهم مجموعات لا تجربة روحية لديها. وليس بين أعضائها كثيرٌ من العلماء والصوفية. وهي كثيرة

الانقسامات والخلافات الداخلية، والسمة المشتركة لديها جميعها هي الالتزام الكامل بالسياسة (ص 889).

لم تتبع دولةٌ عربيةٌ النموذجَ التركي. لقد جاءت تركيا العلمانية امتداداً للدولة العثمانية (ص 899)، فالعلمنة التركية أساسها هيمنة الدولة على المؤسسة الدينية (ص 900). وما يميز تركيا عن كثيرٍ من الدول الإسلامية الأخرى هو أنها ورثت مؤسساتٍ للدولة والدين (ص 900). وفي جنوب شرقي آسيا تشكل الهوية الثقافية غير الإسلامية أساساً للعلمانية عندهم. ولم تستطيع إيران التي أضعفتها الانقسامات القبلية أن تمنع قيام مؤسسة دينية معارضة (ص 908)، فهي تختلف بذلك عن تركيا. وقد أدى إضعاف القبائل أو إلغاؤها في القرن العشرين إلى جعل المواجهة بين الدولة والدين مواجهةً مباشرة. وتعاني باكستان من انقسامات إثنية وجغرافية وهي ليست ذات هوية قومية (ص 909). وآسيا الوسطى يسكنها مسلمون بثياب إفرنجية.

في جميع الأحوال، يبقى الإسلام في عقول الأفراد وقلوبهم عنصراً جوهرياً من عناصر الهوية الأساسية (ص 915)، وهذا أمر منتظر في مجتمعات لم يتغير نمط الإنتاج فيها منذ خمسة آلاف عام حتى مجيء الامبريالية!

أردتُ أن يكون هذا العرض تلخيصاً أميناً لما جاء في الكتاب، نظراً لما فيه من سعة أفقٍ وشمولية ودقّة في التحليل. لكنّ الاستنتاجات والفرضيات الأساسية تجعل القارىء يتساءل: لماذا تأتي الاستنتاجات مخالفةً أحياناً للتحليل التفصيلي في كتابات وأبحاثٍ من هذا النوع؛ ولماذا يأتي التركيب الفكري مُغايراً للتحليل؟

ينطلق الكتاب من فرضيةٍ تقول إن منطقة الوطن العربي، وربما العالم الإسلامي كله، تكوّن مجتمعها من عناصر تشكّلت هي بدورها قبل خمسة آلاف سنة في مدن ما بين النهرين في الألف الثالث قبل المسيح. منذ ذلك الحين وحتى القرن التاسع عشر لم تتغير قوى الإنتاج. في القرن التاسع عشر خضعت المنطقة للهيمنة الأوروبية، وبدأت تعاني مشكلة الحداثة التي تتعارض مع التراث، ومع الواقع المعاش ومع الأفكار السائدة. فكأن الحداثة ما كان

يمكن أن تحصل لولا التدخل الأوروبي. جاء الاستعمار الغربي ثم ذهب وحصلت بلدان المنطقة على استقلالها. في ظلّ الهيمنة الأوروبية نشأت نخب جديدة بعضها تكوّن حول الدولة، وبعضها تكوّن في معارضة الدولة؛ لكنها جميعها نخب تبقى إسلامية الأفكار تقليدية المنحى مهما كانت التعابير والمصطلحات التي تستخدمها، ومهما كانت السياسات التي تتبعها. فحركات التحرر الوطني، وأحزاب اليسار والنزعات القومية، والدعوات إلى التجديد والعلمنة والحداثة؛ كلها واجهاتٌ لفكر تقليدي.

يستنتج الكاتب ما يتناسب مع فرضيته الأولى، بل إن هذه الفرضية هي ما يستنتجه الكاتب، وهي أنه لا جديد تحت شمس هذا الشرق العربي الإسلامي. لا أريد القسوة على الكاتب فأقول إنه يذكّرنا بما جاء في كتاب «فلسفة التاريخ عند هيجل» الذي يعتبر أن أوروبا وحدها هي التي تستطيع أن تتجاوز تاريخها وأنّ الأمم الأخرى كالصين والهند (مغفلاً الوطن العربي والعالم الإسلامي من التاريخ) هي أمم تدور حول نفسها؛ ولا أعتبر أنّ هذا الكتاب يتواصل مع الأفكار الأوروبية في القرن التاسع عشر حول الشرق (ومنها أفكار كارل ماركس) القائلة بأن الشرق يحتاج إلى تدخل الغرب كي يتمدن ويتقدم.

يعترف كاتب هذه السطور بأنه قومي عربي، ويعلن باعتزازه بأمته العربية وبثقافتها الإسلامية. لكننا لا نكابر فننكر تقدم الغرب وتخلفنا نحن، بل نقر بأن هزيمتنا أمام تحديات الغرب وأمام دولة إسرائيل ما كانت ممكنة لولا مشكلة لدينا، ونعتبر أن المشكلة هي في التخلف وفي التأخر الثقافي أولاً. لكن لا يمكن القبول بأننا أمةٌ دون تاريخ، أو أننا أسرى التاريخ وحسب.

يخال المرء عندما ينتهي من قراءة الكتاب وبعد التفكير ملياً في فرضياته واستنتاجاته أننا أمةٌ تدور حول نفسها ضمن ثوابت في إطار نظرية عدم تطور قوى الإنتاج. وهذه إشكالية أساسية كان على الكاتب أن يبحثها ويبرهن عليها قبل أن يفترضها ويستنتجها. لكن، مع الأسف، يخصص الكتاب بحثه للتاريخ الثقافي والسياسي في وقت ينطلق وينتهي بأحكام تتعلق بالتاريخ الاقتصادي.

ونحن من الذين يفترضون أنّ هناك علاقة وثيقة بين التاريخ الاقتصادي والتاريخ الثقافي والسياسي، بين البنى التحتية والبنى الفوقية، وأنّ هذه العلاقة هي دائماً علاقة جدلية (دون خشية من استخدام التعابير والمفاهيم الماركسية). لكن هذه العلاقة قد غابت عن الكتاب ولا يمكن للمرء استقراؤها من سياق التحليل.

من ناحيةٍ أُخرى، لا يمكن للباحث الموافقة على فرضية الكاتب القائلة بأن قوى الإنتاج لم تتغير خلال الخمسة آلاف عام الماضية. فعلى صعيد المدن لا يمكن مقارنة مدن ما بين النهرين منذ خمسة آلاف عام بالمدن الإسلامية، ولا حتى المدن الأوروبية في القرن العاشر الميلادي يقارب حجمها المدن الإسلامية في ذلك الوقت. وعلى صعيد الزراعة والري توصل العرب والمسلمون إلى أساليب عمل جديدة أدّت إلى إنتاج نباتاتٍ جديدة؛ وهذه الزراعات الجديدة ما كان يمكن للنمو المديني أن يحدث لولاها. وعلى صعيد التجارة أوجد العرب والمسلمون أساليب جديدة على صعيد المعاملات التجارية مثل الصكوك والسفاتج والصيرفة وطرق المحاسبة مما دفع باحثين في التاريخ الاقتصادي مثل سمير أمين إلى التساؤل لماذا لم تحدث القفزة نحو نظام الإنتاج الرأسمالي لدى العرب في حين كانت لديهم كل العناصر الضرورية لذلك؟ وليس بالمستطاع بعد التغيرات التي أحدثتها التجربة التاريخية العربية الإسلامية في البنى الأُسرية والاجتماعية، ورؤية الأمة، والخلافة والسلطنات، الذهاب إلى أننا استمرارٌ لا انقطاع فيه لما كان في المنطقة قبل آلاف السنين.



موقع الإسلام في صراع الحضارات

محمد السماك

لم تكد الحرب الباردة تضع أوزارها حتى بادر المفكرون والمنظّرون إلى وضع تصورات جديدة حول أسس سياسة ما بعد الحرب الباردة، وحول القواعد التي يمكن أن تقوم عليها استراتيجيات المستقبل.

لم يحدث السقوط الشيوعي والتمزق السوفياتي بسرعة كبيرة فقط، بل حدث قبل توقعه أيضاً، لذلك وجدت عملية التنظير لمرحلة ما بعد هذين السقوط والتمزق نفسها تلهث وراء المستجدات والتطورات التي سرعان ما عصفت بالمجتمعات المختلفة في كل أنحاء العالم.

اتخذت هذه العملية، ولم تزل، طابعين أساسيين. الطابع الأول هو المبادرة إلى وضع معادلات جديدة لنظام عالمي جديد. أما الطابع الثاني فهو محاولة وضع تفسير احتوائي للتطورات الجديدة بحيث يكون التفسير في حد ذاته إطاراً لاستراتيجية النظام الجديد.

منذ خمس سنوات، نشر فرانسيس فوكوياما مقالته التي اعتبر فيها أن الديمقراطية الليبرالية قد انتصرت وأنَّ هذا الانتصار يشكل نهاية التاريخ[1]. ورغم أن هذه النظرية كانت موضع نقاش أكاديمي واسع النطاق، فلم تؤخذ أساساً لبناء استراتيجية سياسية جديدة.

---

(1) ألان ريان: البروفسور هيجل في طريقه إلى واشنطن، ترجمة محمد السماك، الاجتهاد، العددان 15 ـ 16، السنة الرابعة، ربيع وصيف 1992، ص 277.

ثم جاءت نظرية توفلر[1]. في هذه النظرية يرى أنّ الثروة الحقيقية في حضارة الموجة الثالثة (الموجة الأولى الزراعية والموجة الثانية الصناعية) هي المعرفة: «وتشمل المعرفة هنا المعادلات العلمية والمعلومات التقنية، إضافة إلى الثقافة والقيم. وهو يرى أن المعرفة سوف تتحكم بانتاج الثروة من خلال تقليلها من أكلاف العمل والمواد الأولية والمستلزمات المكانية والمالية للإنتاج. ومن سمات نمط الإنتاج هذا: تجزؤ عملية الإنتاج، وتنوع المنتجات، وتزايد الأسواق الصغيرة، وتحول مفهوم العمل، وتسارع وتائر الإنتاج، وتعقد مستويات التكامل والإدارة. وحيث إن اقتصاد الموجة الثالثة لم يزل في طور تجلياته الأولية، فإنّه سيواجه تعارضات وتوترات محلية ودولية قبل أن يسود كونياً. وهذا يعني ضرورة تجاوزه عقبات عدة هي من بقايا الموجة الثانية، كالحواجز القومية ومخاطر التلوث البيئي والهجرة إلى الشمال وتزايد النمو السكاني[2].

ويلتقي توفلر مع صموئيل هنتنغتون[3] في اعتقاده «أنّ المناطق التي تحقق نمواً اقتصادياً سريعاً (الصين ـ كوريا ـ ماليزيا وغيرها) تشكل بؤر حروب محتملة وتعرض سلام الدول المتقدمة لخطر مصدره دول أفقر وأصغر وذات أنظمة سياسية سيئة».

وعندما يضاف إلى هذا انبعاث الحركات والمشاعر القومية المتعصبة ومذابح التطهير العرقي وعصابات المافيا والمخدرات، يمكن أن تتجلى واضحةً حساسية وتقلبات الوضع العالمي وخضوعه لمصادفات كثيرة كاندلاع حروب شاملة أو لتغيرات مفاجئة في موازين القوى السائدة. ويعتبر توفلر هذه الوضعية المنفلتة والعديمة التشكل سمةً أساسيةً للموجة الثالثة وليس مجرد رد فعل لانهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار برلين.

---

(1) Alvin and Heidi Toffler: War and Anti-war - Survival at the Dawn of the 21 st. Century. Werner Books, London, 1994.

(2) الحياة ـ 21/ 10/ 1994.

(3) مدير معهد جون م. اولين للدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفرد.

مقابل هذه الصورة التي يراها مثيرةً للتشاؤم، يقترح توفلر ايجاد استراتيجيات سلام تناسب «قواعد» حرب الموجة الثالثة. وفكرته عن السلام هي فكرة عملية ترتبط بالشروط الفعلية القائمة أكثر من ارتباطها بقيم اخلاقية مثالية. أي أنه يعتبر افتراض إحلال السلام من خلال إزالة الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية للحرب، افتراضاً طوباوياً. فبما أن الحرب قائمة دائماً ارتباطاً بتطور نمط الإنتاج الاقتصادي فإنه لا يصح تعليق السلام على نهايتها التي سوف لن تحصل يوماً. فالسلام ليس نقيضاً ميكانيكياً للحرب بل وجهها الآخر مثلما هي وجه آخر للاقتصاد. وعند مقارنته بسلام حضارة الموجة الثانية، ذلك الذي ساد منذ أربعين سنة، واستند إلى معاهدات ثنائية بين دول مستقلة وعلى وجود الأمم المتحدة للإشراف عليه دولياً، فإن سلام حضارة الموجة الثالثة يتأسس على ركائز مغايرةٍ تماماً. فوضع ما بعد الاستقطاب على الصعيد العالمي فرز حروباً أهلية بدل الحروب الوطنية بين دول مستقلة، وفسح المجال للشركات فوق القومية وللأديان بالظهور إلى الواجهة كقوى منافسة عالمياً، وأخيراً عزز دور المنظمات العالمية غير الحكومية كنواة لما يسميه توفلر مجتمعاً مدنياً عالمياً[1].

وأعد البنتاغون الأميركي ـ وزارة الدفاع ـ وثيقة رسمية تقول إن على الولايات المتحدة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي أن تحول في المستقبل دون قيام أي دولة أو مجموعة من الدول بتحدي الهيمنة الأميركية على العالم. وتدعو الوثيقة التي تقع في 46 صفحة إلى أن يكون الولايات المتحدة هو دور إقناع منافسيها المحتملين بأنهم ليسوا في حاجة إلى أن يلعبوا دوراً أكبر أو أن يسلكوا سياسة أعنف من أجل حماية مصالحهم المشروعة. وتقول الوثيقة أيضاً إنه من أجل تحقيق هذا الدور يتحتم على الولايات المتحدة رعاية مصالح الدول الصناعية المتقدمة من أجل تشجيعها على عدم تحدي القيادة الأميركية وعلى عدم محاولة تغيير النظام السياسي الاقتصادي العالمي. وفي تقدير الوثيقة أن هذا الأمر يتطلب اعداد قوة عسكرية خلال السنوات الخمس القادمة يبلغ عددها 1,6 مليون رجل وتبلغ

---

(1) الحياة ـ 21/ 10/ 1994.

نفقاتها 1,2 ألف مليار دولار. ومن خلال ذلك يبدو أن التوجه لتكريس الأحادية الأميركية على رأس النظام العالمي تحولت أو كادت تتحول من فكرة إلى مبدأ استراتيجي[1].

جاء صموئيل هنتنغتون بنظرية «صراعات الحضارات»[2] فاعتبرت نظريته أول محاولة جدية لملء الفراغ النظري الذي يفلسف سياسة ما بعد الحرب الباردة، ويحدد إطاراً عقائدياً لها. ومن السذاجة عدم توقع ظهور نظريات أخرى. ولكن بانتظار ذلك تبقى نظرية «صراع الحضارات» موضع جدل أخلاقي وفلسفي وديني وسياسي.

يمكن اختصار نظرية هنتنغتون بأنّ النظام العالمي السابق كاد يقوم على صراع بين ثلاث قوى رئيسة: الولايات المتحدة الأميركية ـ الاتحاد السوفياتي، والعالم الثالث. أما النظام العالمي الجديد ـ نظام ما بعد الحرب الباردة ـ فيقوم على صراع بين ثماني حضارات. هذه الحضارات هي: الحضارة الغربية، واليابانية، والكونفوشيوسية، والهندوكية والأميركية اللاتينية والأرثوذكسية السلافية والحضارة الاسلامية. وفي اعتقاده أيضاً أنه «يمكن» أن تُضاف إلى ذلك الحضارة الأفريقية.

وهو يرى أنّ الانتماء إلى حضارة ما، يتعدى الفوارق الإثْنية والحدود الوطنية. وأنّ الحضارات الثماني الكبرى تختزن قوى الصراع المستقبلي. وعلى هذا الأساس فهو يرى أنّ حروب المستقبل سوف تجد جَبَهات لها في نقاط التماس بين الحضارات وخاصة بين الاسلام وكل واحدة من هذه الحضارات على حدة.

يحدد هنتنغتون هذه النقاط على النحو الآتي:

* المواجهة بين الاسلام والغرب من خلال الصراع بين البوسنة وكل من

(1) Herald Tribune, 9-3-1993, No. 339911, p.1

(2) مجلة الشؤون الخارجية .Foreign Affairs 72: 3 (Summer 1993)

كرواتيا وسلوفينيا.

* المواجهة بين الاسلام والأرثوذكسية السلافية من خلال الصراع بين البوسنة وصربيا، وبين تركيا وكل من اليونان وبلغاريا.

* المواجهة بين الاسلام والهندوكية من خلال الصراع الهندي الباكستاني.

في الجوهر لا تختلف هذه النظرية الصراعية أو الصدامية عن صورة الصراع الذي كان قائماً طوال عقود الحرب الباردة، إلا من زاوية واحدة. وهي اضفاء بُعد أشمل على هذا الصراع من خلال استبدال الدولة الوطنية بالمجموعة الحضارية التي تنتمي إليها الدولة المعنية. فالصراع البوسني ـ الكرواتي أصبح صراعاً إسلامياً غربياً. والصراع البوسني ـ الصربي أصبح صراعاً إسلامياً أرثوذكسياً سلافياً. والصراع الباكستاني ـ الهندي أصبح صراعاً إسلامياً هندوكياً.. ويكاد التغيير الأساسي الوحيد ينحصر في اضفاء بُعد ديني على الصراع بدلاً من البُعد الايديولوجي السابق. فلا تزال القاعدة هي هي لم تتغير: الغرب ضد الآخرين. والجميع ضد الاسلام.

من أجل ذلك يدعو هنتنغتون الغرب إلى اعتماد أمرين أساسيين: الأول هو عدم الانخداع بالاسترخاء الذي ساد جبهات الصراع بعد انتهاء الحرب الباردة، وبالتالي عدم الإقدام على نزع التسلح أو وقف انتاج الأسلحة الأكثر تقدماً، والثاني هو المبادرة إلى دراسة حضارات الآخرين لاكتشاف العوامل المشتركة التي يمكن أن تشكل قاعدة لتفاهم أفضل يؤدي إلى تعايش أضمن.

وهنا أيضاً يبدو هنتنغتون في نظريته ابناً شرعياً لمرحلة الحرب البادرة التي تميزت بالأمرين معاً: زيادة التسلح، والبحث عن القيم المشتركة للتفاهم بين الكتلتين المختلفتين عقدياً (مؤتمر هلسنكي بين الشرق والغرب).

في الأساس يخشى هنتنغتون من أن يتغير ميزان القوى الحضاري لغير مصلحة الغرب. فهو ينظر بقلق إلى النهوض الاقتصادي الآسيوي في الصين واليابان وكوريا تحديداً وفي بقية دول الشرق الأقصى عموماً. ويرى أن هذا النهوض يشكل خطراً ليس فقط على مصالح الغرب بل على قيمه وثقافته أيضاً.

وتبين قراءة هنتنغتون للتاريخ أن الدول التي تحقق نمواً صناعياً سريعاً تبدي مزيداً من الثقة بالنفس. وهي تميل أحياناً إلى التوسع والاستعمار. «ويرى هنتنغتون أن الصين تريد أن تؤكد حضورها من جديد، فقد كانت على مدى ألفي عام القوة المسيطرة في شرق آسيا، ولكنها (ومنذ عام 1850) خضعت للهيمنة الغربية واليابانية. ولأنّ الصينيين يشعرون بالإهانة، فإنّ من الطبيعي أن يجدّدوا العمل من أجل الوصول إلى ما يعتقدون أنه مكانهم الطبيعي في العالم، ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى عدم الاستقرار.

وفي ردِّه على نظرية هنتنغتون، يقول الدكتور فؤاد عجمي[1] في مقال نشرته مجلة فورن أفيرز[2] «إن هنتنغتون يرى أنّ الدول ستُحارب من أجل الروابط والولاءات الحضارية، في حين أنها تتدافع بالمناكب من أجل حصصها في السوق، وتتعلم كيف تتنافس في اقتصاد عالمي لا يعرف الرحمة، وكيف توفر الوظائف وتتخلص من الفقر. ومن جانبهم، فإن «زعماء الادارة ودعاتها» ومن يؤمنون بأن المصالح بددت العواطف في عالم اليوم، يعرفون جيداً أنّ الناس يريدون سوني SONY وليس سويل SOIL (التربة أو الأرض بالانكليزية) وهناك قدر كبير من الحقيقة في ما يقولون، فقد ملّ الناس من الطوباوية، وأصبحوا أكثر نفوراً من الحملات التي تستند إلى المبادىء أو المعتقدات، ومن الصعب التخيل أن روسيا التي خربها التضخم ستتبنى القضية السلافية لإقامة «بيزنطية الثانية» حاملة راية المشعل الأرثوذكسي السلافي.

وأين هو العالم الكونفوشيوسي الذي يتحدث عنه هنتنغتون؟ ففي بلدان حافة المحيط الهادىء المشغولة والمزدهرة، تحول قدر كبير من الإيديولوجية والسياسة إلى اهتمامات مالية على نحوٍ جعل من دول شرق آسيا وُرَشاً حقيقية. لقد ماتت حضارة الكاثاي، وأصبح الأرخبيل أصمّ عن دعوة الراديكاليين الدينيين في طهران،

(1) استاذ دراسات الشرق الأوسط في معهد الدراسات الدولية المتقدمة في جامعة جون هوبكنز ـ الولايات المتحدة.

(2) Foreign Affairs, September - October 1993.

وهو يحاول اللحاق بماليزيا وسنغافورة. إنّ ريحاً مختلفاً يهب في بلدان المحيط الهادىء. فالقيادة والسيطرة هي في مجال الاقتصاد وليس السياسة، وإن العالم لأقل تطهراً مما كان يريده لي كوان يو، حكيم سنغافورة. والحقد قد يبقى متربصاً بكل الازدهار الذي جاء عقد الثمانينات به إلى المحيط الهادىء. لكن بلدان حافة هذا المحيط، التي لا ريب في أن مظلة الأمن الأميركية تحميها - ليست مستعدة للقيام بعملية توزيع كبيرة للمكاسب على الأمم، وعندما تثور المتاعب في ذلك العالم، فإنها ستنفجر داخل حدودها، وليس عبر الخطوط الحضارية.

حذر هنتنغتون من قيام تحد كونفوشيوسي - إسلامي مشترك للغرب من غير أن يستبعد وقوع صدام كونفوشيوسي - إسلامي ينطلق من منطقة زينجيانغ في الصين ويمتد إلى الجمهوريات الاسلامية في آسيا الوسطى. ويبرر هنتنغتون مخاوفه هذه أنّ العداء للغرب يجمع بين الاسلام والكونفوشيوسية الأمر الذي يشكل تحدياً خطراً للحضارة الغربية ولقيمها الإنسانية[1]، وأن السلاح والتقنية العسكرية قد تنقلان من الدول الكونفوشيوسية (الصين - اليابان - كوريا وغيرها) إلى الدول الاسلامية تحت مظلة هذا العداء المشترك.

في الأساس لا يخفي هنتنغتون إيمانه بأنّ النهضة الأميركية قامت على قاعدة وجود عدو خارجي. وأنّ هذا العدو الخارجي كان حتى نهاية الحرب الباردة هو الاتحاد السوفياتي. أما الآن فإنه يرى أن العدو الخارجي الذي لا بد منه لاستمرار العوامل المحرضة على النهضة والمحركة لها، يكمن في العلاقة الإسلامية - الكونفوشيوسية.

ويرد الدكتور عجمي على ذلك بقوله[2]: ان الأمم تغش: فهي تلعب بالهويات والمصالح وطرقها خسيسة. يثبت هذا تجارة السلاح وتهريبه من كوريا الشمالية والصين إلى ليبيا وايران وسوريا - فهذه الدول ستتماشى مع أي

(1) News Week - November 21, 1994.

(2) Foreign Affairs, September - October 1993.

حضارة، مهما كانت غريبة، ما دام الثمن مناسباً والسلع جاهزة. وهذا العمل الروتيني النابع من الأنانية يحوله هنتنغتون إلى «رابطة اسلامية ـ كونفوشيوسية» مشؤومة. بيد أن هناك تفسيرات أفضل: تجارة المارقين والقرصنة السافرة و«الاقتصاد السري» الذي يزيل الركود الذي يخلفه موردو السلاح الكبار (الولايات المتحدة وروسيا وبريطانيا وفرنسا).

يصوغ هنتنغتون نظريته الصدامية مع هذا العدو الجديد الذي يصطنعه على أساسين ثقافي وأمني. يقول الأساس الثقافي بوجوب استعادة وحدة الحضارة الغربية أولاً. وتقتضي هذه الاستعادة مكافحة التعددية الثقافية في الغرب وإحياء ثقافة غربية واحدة. أما الأساس الأمني فيقول بوجوب اعادة الصدقية إلى التحالف السياسي ـ العسكري ـ الثقافي في الكتلة الغربية (الولايات المتحدة ـ أوروبة الغربية). وهذا يقتضي بدوره العودة إلى الجذور الأوروبية في الحضارة الأميركية وتأصيلها وإبرازها والتمسك بها على حساب الجذور المستحدثة غير الأصيلة التي وفدت إلى هذه الحضارة عبر المهاجرين غير الأوروبيين الذين وفدوا إلى الولايات المتحدة من أميركا اللاتينية، والصين وفيتنام والهند وافريقيا والعالم الإسلامي.

في الوقت نفسه يدعو هنتنغتون إلى أمرين تكتيكيين. الأول هو إقامة تحالفات ذات طبيعة استقطابية لحضارات ضعيفة (اميركا اللاتينية ـ افريقيا) ضد الحضارات التي تشكل خطراً على الغرب وخاصة الاسلام، والثاني هو إعادة تكوين المنظمات الدولية (الأمم المتحدة ـ اليونسكو ـ اليونيسيف ـ البنك الدولي وغيرها) بحيث تعكس في سلوكها وفي التزاماتها قيم الحضارة الغربية ومصالحها.

في محاولاته لإثبات عداء الإسلام للحضارة الغربية يقدم هنتنغتون أمثلةً انتقائية تعكس نصف الحقيقة فيما يتعمد إخفاء أو تجاهل النصف الآخر. فهو يقدم العراق مثلاً نموذجاً للعداء للغرب ولكنه لا يتساءل عن طبيعة النموذج الذي يشكله صراع العراق مع دول مجلس التعاون الخليجي، ومع ايران، بل ومع بعض الأقليات الاسلامية العربية مثل الشيعة في الجنوب، والأقليات

الاسلامية غير العربية مثل الأكراد في الشمال.

ويقدم هنتنغتون كذلك البوسنة نموذجاً آخر للعداء للغرب. ولكن لا يذكر شيئاً عن معنى الصراع الصربي ـ الكرواتي. ويقدم السودان نموذجاً آخر للعداء مع افريقيا (جنوب السودان) ولكنه يتوقف أمام الصراعات الأفريقية الأخرى في رواندا وليبيريا وزائير حيث لا يوجد للاسلام أي دور أو حضور. وحتى في الصومال حيث لا يوجد مع الاسلام ديانة أخرى ولكن ذلك لم يحقق للمجتمع الصومالي الوحدة التي يصبو إليها.

فالصراعات داخل الحضارة الواحدة، وداخل الدين الواحد، ربما يفوق عددها، عدد الصراعات بين المجموعات الحضارية أو المجموعات الدينية.

يقول هنتنغتون في نظريته أن العالم ينتقل من الصراع السياسي ـ الايديولوجي الذي كان أساس الحرب الباردة في الصراع الثقافي الذي يشكل أساس الحضارات. ويبرر ذلك بقوله: «إن ما يهم الشعوب ليس المصالح الاقتصادية أو السياسية العقدية، بل إن ما يهمها هو الإيمان والعائلة والدم والمعتقد.. وهذا ما يميز الشعوب عن بعضها ويدفعها للقتال وللموت. من أجل ذلك فإن صراع الحضارات يحل محل الحرب الباردة كظاهرة مركزية في السياسة العالمية»[1]. ويعني ذلك أن الاختلافات الثقافية أشد استعصاء على التوفيق من تضارب المصالح الاقتصادية، وهذا أمر مبالغ فيه، بل إنه أمر غير صحيح في الأساس.

إن الهنود والمسلمين لا يتقاتلون لأن الهنود يعبدون البقر والمسلمون يأكلون لحومها؛ هناك إمكانات واسعة لصياغة أنظمة توفق بين محبي البقر وآكليها، بين الذين يتعبدون في الهياكل والذين يتعبدون في المساجد بحيث يعترف أحدهما بشخصية الآخر ويتعامل معه من دون مذابح. إن العوائق الأساسية للسلام الهندي ـ الاسلامي في الهند لا تكمن في قيم ثقافية لا يمكن التوفيق بينها، بل إنها تكمن في ظروف اقتصادية واجتماعية تجعل كل طرف يعتقد أنه لا

(1) Samuel P. Huntington «If not Civilization, what?» Paradigms of the Post - Cold war World». Foreign Affairs, 72: 5 (November - December 1993).

يستطيع أن يعيش إلا على حساب الآخر. ومن دون تغيير الظروف التي تجعل من المستحيل إشباع الحاجات الانسانية الأساسية، فإن صراعاتٍ من هذا النوع لا يمكن حلها[1].

ولا يبدي الدكتور فؤاد عجمي في رده على هذه القضية أي قلق في أن يتم تغيير الظروف في الهند على حساب النظام العلماني إلى نظام هندوسي مغلق. وهو يقول: «إن الهند لن تصبح دولة هندوسية لأن تراث العلمانية الهندية سيصمد. فالطبقة الوسطى الواسعة النطاق ستدافع عنه، وستبقي على النظام سليماً بغية الحفاظ على مكانة الهند ـ الخاصة بها ـ في عالم الدولة الحديثة. إذ إن في تلك الدولة المتسمة بحالة من الفوضى خوفاً غريزياً من اللعب بالنار التي قد تحرقها. وقد تجعل الشوفينية الهندوسية الحياة العامة للبلاد خشنة، لكن الدولة والطبقة الوسطى التي تقوم عليها تعرفان أن الانعطاف إلى التعصب الديني هو اندفاع إلى الخراب، علماً بأن الطبقة الوسطى الواسعة الحيلة تشارك في تبني الثقافة والقواعد العالمية. ولقد انصرم قرن من الزمان منذ أن طالبت البورجوازية الهندية، من خلال أداتها السياسية، حزب المؤتمر الوطني الهندي، بالهند لنفسها، وبمكانة للهند بين الأمم. ونتيجة لهذا النضال الطويل من أجل التخلص من الحكم البريطاني والنضال الموازي ضد «الطائفية» بنى المدافعون عن الفكرة القومية دولة كبيرة ودائمة، ولن يتخلوا عن كل هذا لمملكة سياسية للنقاء الهندوسي.

لقد سمعنا الكثير من أنصار التقاليد، لكن ينبغي ألا نغالي في قوتهم. بيد أن التقاليد تصبح عادة أكثر إلحاحاً وأعلى صوتاً عندما تتحطم، وحين لا يعود الناس يؤمنون بها حقاً، وعندها تفقد العادات القديمة العهد قدرتها على إبقاء الرجال والنساء في ديارهم. إن الظاهرة التي وصفناها بالأصولية الاسلامية هي علامة ذعر وارتباك واحساس بالذنب من أن الحدود مع «الآخرين» قد تم عبورها،

---

(1) Richard E. Rubenstein and Farle Croker: Challenging Huntington, Foreign Policy, N. 96, Fall 1994, p. 128.

أكثر منها علامة على الانبعاث. فهل يمكن أن نرى في هؤلاء الشبان المتدينين الفقراء، انصاف المتعلمين في مدن العالم العربي، ومبشريهم الذين تعلموا في السوربون، عودةً حقيقية إلى التقاليد؟ لقد حطم هؤلاء أبواب أوروبا وأميركا بحثاً عن الحرية والعمل، وتمردوا على خطايا الغرب، ومن السهل فهم إحباط هنتنغتون إزاء هذا النوع من التعقيد وإزاء ذلك الخليط الغريب من الجاذبية والنفور اللذين يغذيهما الغرب، وحاجته إلى تبسيط الأمور، وترسيم حدود الحضارات».

كثيرة هي نقاط الضعف في نظرية هنتنغتون خاصة عندما يحاول أن يطرح الاسلام عدواً بديلاً عن الشيوعية. من نقاط الضعف هذه وقوعه في أسوأ ما وقع فيه عالم الاستشراق من تقاليد، إذ فرز الشرق وشعوبه على أساس واحد وهو الدين. وانطلق من عملية الفرز الخاطئة هذه ليربط الدين ـ المعاصر ـ بالرجعية والإرهاب، ومن ثم ليقدمه ديناصوراً متوحشاً قادماً من «جوراسيك بارك».

ومن نقاط ضعفه كذلك أنه يلغي المسافة القومية بين العرب والفرس، ويتجاهل الحضور المسيحي العربي المتميز عن الإسلام العربي. كل ذلك من أجل أن يضخم من حجم هذا الديناصور الوهمي الذي يهدد الحضارة الغربية.

إن العالم الاسلامي على حد قول الرئيس الأميركي الأسبق ريتشارد نيكسون في كتابه «اقتناص اللحظة»[1]: «يضم حوالي 850 مليون إنسان يشكلون سدس البشرية ويعيشون في 37 دولة. ويبين نيكسون كيف أن المسلمين ينقسمون إلى 190 إثنية ويتكلمون مئات اللغات واللهجات، وهم ينتشرون على طول عشرة آلاف ميل من المغرب إلى اندونيسيا الاستوائية». ويقول نيكسون في كتابه: إننا نتحدث عن العالم الاسلامي كشخصية واحدة ليس لأنه يوجد مكتب سياسي يوجه شؤونه السياسية (يبدو أن هنتنغتون يعتقد العكس في نظريته) ولكن لأن كل الأمم الاسلامية تشترك في تيارات سياسية وثقافية تصب

(1) Richard Nixon, Seize The moment, American challenge in a one super power world, (Simon & Schuster, N.Y. 1992) p. 196.

في مجموع الحضارة الاسلامية.

ومن نقاط ضعفه أيضاً ما يلاحظه وحيد عبد المجيد[1] في دراسة نشرتها جريدة الحياة[2]. وهي أن هنتنغتون، وفي اطار اهتماماته بالتعريف الذاتي للهوية، يسجل حقيقة أن الناس لديهم في العادة عدة مستويات من الهوية يعرفون أنفسهم بها، فالايطالي مثلاً يعتبر نفسه ايطالياً وكاثوليكياً ومسيحياً وأوروبياً وغربياً. ووفقاً لهذه الأطروحة، فإن التعريف الأوسع هو الذي يحدد الانتماء الحضاري، وربما يكون هذا صحيحاً في أحوال كثيرة، لكنه ليس القاعدة. فمثلاً لا يرى كل المسلمين أنفسهم منتمين للحضارة الاسلامية، فبعضهم ينتمي بوجدانه إلى الحضارة الغربية، وقد يكونون قلة، لكنّ أكثرهم يحدد هويته عند المستوى الوطني (اتراك أو لبنانيون أو مصريون مثلاً) أو عند مستوى اقليمي فرعي (شوام أو خليجيون أو مغاربيون) أو قومي عربي (عرب) كما أن بعضهم يحدد هويته وفقاً لحضارات قديمة ما قبل إسلامية (فرعونية أو فارسية)، كما أن هذا التعريف قابل للتغير، فبعض المصريين مثلاً ممن كانوا لا يترددون في تعريف أنفسهم كعرب في وقت سابق، لا يحبون هذا التعريف الآن. وقد شهدت مصر في نهاية السبعينات جدلاً ساخناً حول عروبتها، وهي التي كانت تعتبر نفسها قبل سنواتٍ منه قلعة العروبة.

ومعنى ذلك أن التعريف الذاتي قابل للتحول حتى إذا صحت محاباة هنتنغتون بأن غالبية الشعوب غير الغربية متمسكة بثقافاتها الموروثة وأن نزعة الإحياء الديني الأصولي في معظم الحضارات الآن تدعم هذا التمسك.

ولعل إغفال هنتنغتون لدور الدولة في الصراعات المستقبلية باعتبار أنها الوحدة الواقعية والحقيقية التي يتشكل منها المجتمع الدولي، هو أكثر من نقطة ضعف. إن للدول هويةً سياسية ووطنية تتمسك بها. ولها مصالح اقتصادية تدافع عنها. وهي في الأمرين معاً قد تتجاوز مستلزمات انتمائها إلى

(1) رئيس وحدة الشؤون العربية في مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام.

(2) جريدة الحياة، 17/ 8/ 1993.

حضارة واحدة. ويتكرس هذا التجاوز في صور كثيرة لعل أبرزها التجمعات الاقتصادية التي تضم دولاً من حضارات وأديان مختلفة.

قد لا يكون مستغرباً أن يصدر رد قاس على نظرية «صراع الحضارات» من فرنسا، نظراً للتناقض في المقاربة الحضارية بين فرنسا والولايات المتحدة من قضايا العالم المختلفة. وهو تناقض يتكرس كل يوم بين المنطق الانكلوسكسوني والمنطق الفرنكوفوني، ويذهب مسؤولون فرنسيون بعيداً إلى حد الاعتقاد بأن ثمة تواطؤاً بين الانكلوساكسون والآسيويين للإطاحة بالحضارة الأوروبية[1]. ويعكس بيار جوكس رئيس مركز الأبحاث الإستراتيجية التابع للحكومة الفرنسية[2] وجهة نظر فرنسا فيقول[3]: «تعني فكرة انهيار الولايات المتحدة أن على الولايات المتحدة بذل المزيد من المجهود، أي أن تكون أكثر ذكاء وذات استراتيجية أكثر نباهة. وكما نلاحظ أن الولايات المتحدة لم تقدم أي تنازل على المستوى الاقتصادي ولم تقم بعمليات عسكرية فعلية، وحتى إذا حضرت عسكرياً فهي تعلن سلفاً أنها ليست باقية. فالفكرة هي أن تكون الولايات المتحدة «الزعيمة» بأقل جهد يبذل وتركز فكرة الانهيار على أن دور الزعامة يتطلب مجهوداً كبيراً وإلا حصل قصور في الطاقة. ومتطلبات هذا المجهود تقضي على مرتكزات التفوق. ولتجنب الوقوع في هذا المأزق يجب التمكن من إدارة القوى الخارجية التي تقوم بهذا الدور مكانها، أي اتباع الحكمة الصينية «الحكم بأقل مجهود ممكن». والفترة الوحيدة التي تصرفت أميركا فيها تجاه عدو استراتيجي كانت أثناء الحرب الباردة مع الروس، وهناك سؤال يطرح حول حقيقة هذا الصراع، نظراً للحالة الاحتفالية بسقوط الستار الحديدي. ومع نهاية العدو السوفياتي كان لا بد من خلق أعداء جدد، كالاسلام مثلاً، وحتى هنتنغتون، الباحث المثقف الذي حتى عندما يقول أشياء

---

(1) Gerald Sagal: This Rhetoric About Clash of Civilizations can only Hurt Asia, Herald Tribune, 9-10/10/1993.

(2) بيار جوكس، مؤلف كتاب «أميركا المرتزقة».

(3) جريدة الحياة، 21/ 10/ 1994.

عقيمة وبلهاء، ويكون ذلك عن قصد، فإنه أنتج نموذجاً صالحاً للبيع سماه صدام الحضارات، الذي يسمح بإرساء هيكلية تعيد التناغم إلى هذا العالم.

إن هنتنغتون لا يقول إن صدام الحضارات شيء قبيح ومبتذل. فهذا الصدام ليس سياسياً. لكنني كوني من أبناء التنويريين أجد في هذه النظرية تراجعاً كارثياً، أي بدل أن نتكلم في السياسة، نقوم بتمثيل الحوار الديني، لأن الكلام في الواقع اقتصادي. وبرأيي أن «صراع الحضارات» نظرية خبيثة، شعبوية، وذات دهاء مركب قائم على ايديولوجيا تجد صدى كبيراً عند الجماهير والجماعات. وهنتنغتون يحاول القول أن العالم مقسوم قسمين مما يعني أن تركيبته مختلفة جذرياً عما لو كان مقسوماً إلى ثلاثة أقسام: أي لو أنه ترك مجالاً لقسم حيادي ومؤسسي».

ويلتقي د. فؤاد عجمي مع هذا التحليل في رده على مقالة هنتنغتون(1) حيث يقول: إن الحضارات تحشر في الزوايا والشقوق ـ ونقاط التفتيش ـ في البلقان. وهو يمضي إلى حيث لا يغامر إلا الشجعان إلى ذلك الحزام من السكان المختلطين الذي يمتد من الادرياتيك إلى البلطيق. وهناك يصنع عدد لا نهاية له من القوميات أوطاناً لهم وكلهم لحقهم الضيم، ولديهم جميعاً ذكريات عن ماض اسطوري ومستعدون بالمثل للاستماع إلى المضللين الذين يدعون أنهم سيقوّمون الخريطة الملتوية. وهو يجد في ادغال هذه الحركات الجامعة الخط الذي رسم «الحد الشرقي للمسيحية الغربية عام 1500». «إن التدافع بالمناكب على الساحة بين القومية الكرواتية ونظيرتها الصربية، ومشروعهما المشترك لتقطيع أوصال البوسنة، تحول عنده إلى حرب بين ورثة روما وبيزنطية والإسلام».

في الوقت الذي يبني هنتنغتون نظريته لمرحلة ما بعد الحرب الباردة على قاعدة «صراع الحضارات» تبرز نظريات أكثر أهمية ولكن أقل إثارة للضجيج تدعو إلى قيام حضارة إنسانية جديدة مفتوحة بلا حدود تخلّف وراءها الدوغما الإيديولوجية أو الدينية والعقلية القبلية والنفسية التدميرية(2).

---

(1) Foreign Affairs, September - October 1993.

(2) Ryszard Kapuschinsky, New perspective Quarterly, Volume 11-2, Spring 1994.

بالطبع يقتضي تحقيق هذا الهدف الإنساني الكبير إعادة نظر غربية في أسس ومقومات الحضارة الغربية، بمعنى التوقف عن اعتبار هذه الحضارة هي الأمثل؛ والتوقف من ثم عن محاولة فرض نسقها على الآخرين وإلغاء حضاراتهم بكل ما تزخر به من قيم.

يلاحظ المفكر المغربي محمد عابد الجابري إن الحرص على الهيمنة على عصب الحياة في الاقتصاد العالمي المعاصر ـ النفط ـ دفع ويدفع بكثير من المحللين الغربيين إلى بناء سيناريوهات عدوانية تماماً تتجه مباشرة وبكل صراحة إلى «الاسلام» لا بوصفه مجرد دين بل لكونه عنصر تعبئة يمكن أن يوظف ضد الهيمنة التي يمارسها الغرب اقتصادياً وثقافياً. مما يجعل ظاهرة «الاختراق الثقافي» تكتسي وضعاً خاصاً بالنسبة للعالم العربي والاسلامي. وضعاً يطبعه لا «فعل الاختراق» وحسب بل أيضاً «ردود الفعل» الدينية عليه.

ويقول: «ومن هنا ذلك الاتجاه الذي يسود الغرب اليوم والذي يتجه إلى إحكام سيطرته على العالم العربي والاسلامي بالعمل على ضرب ما يرى فيه المحللون الغربيون الوسيلة التي يمكن أن تكون اليوم أو غداً سلاحاً لتعبئة الجماهير المحرومة ضد الهيمنة الاقتصادية والثقافية التي يمارسها الغرب، نقصد بذلك ما نشاهده اليوم من هجوم صريح في الغرب على «الاسلام»، الاسلام لا كمجرد دين بل كقوة معينة للجماهير، تماماً كما كان الشأن من قبل مع فكرة: «القومية العربية» وفكرة «الاستقلال» وغيرهما من الأفكار والشعارات التي عبأت الشعوب في معركتها من أجل التحرر الوطني»[1].

لقد تميزت الحضارة الاسلامية بقدرتها على التكيف مع وعلى التعلم من الحضارات الأخرى. ولم تمارس في أي مرحلة من مراحلها دوراً الغائياً أو امتصاصياً للحضارات الأخرى. أما الحضارة الغربية فإنها تؤمن بفوقيتها وتحاول أن تفرض نفسها انطلاقاً من هذه الفوقية على كل الحضارات الأخرى. وبالتالي فإن المشكلة الجوهرية لا تكمن في رفض الحضارات

(1) جريدة الاتحاد ـ أبو ظبي ـ 23/ 2/ 1994.

الضعيفة المتراجعة التكيّف، بقدر ما تكمن في اصرار الحضارة الغربية بفوقيتها وليس بتفوقها على الامتصاص والإلغاء.

يعترف لوريت اوكتافيو باز (الحائز على جائزة نوبل) إن فشل الفلسفة الغربية في القرن العشرين يعود إلى عجزها عن تقديم صيغة مركبة من تياريها الفلسفيين، الليبرالية والماركسية، بحيث تركت الحل الوحيد في الامتصاص أو الاستسلام. والآن بسقوط الماركسية حاولت الفلسفة الغربية أن تنهي التاريخ بانتصار الليبرالية، مما يعني إلغاء كل القيم الأخلاقية والتنظيمية التي تزخر بها الحضارات الأخرى، وخاصة الحضارة الاسلامية. وكما لاحظ طارق بنوري المدير التنفيذي لمعهد دراسات الإنماء السياسي في اسلام اباد ـ باكستان، «فإن الكتّاب الغربيين يواصلون تقديم الاسلام على أنه مرادف للأصولية والارهاب. هذه الكتابات تنطلق من شعور عميق بعداء يكمن في اللاوعي، يصور الاسلام على أنه الجانب الشرير والجاهل في الحضارة الغربية. وتصور هذه الكتابات الغرب على أنه العقل والاسلام على أنه الجسد. الغرب على أنه الثقافة، والاسلام على أنه الطبيعة. الغرب على أنه مذكر، والاسلام على أنه مؤنث. وفي المحصلة الأخيرة يبدو الاسلام وكأنه مثير للغضب والهيجان والعنف والارهاب، وكلها غرائز جسدية؛ وهي تحتاج وفقاً لمفهوم العصرنة إلى التدجين. وفي الوقت نفسه يرفض المفكرون الغربيون القبول بشرعية أي فكر أو قيم أو معرفة تصدر عن الاسلام، فهل يمكن التعلم من الجسد؟ بهذا المعنى، يصبح الاسلام عن حق «الآخر» البسيكولوجي للحضارة الغربية. ويجري التعامل معه على هذا الأساس، وهو الأساس الذي أقام عليه هنتنغتون نظريته الصدامية مع الحضارة الاسلامية»[1].

في صيف 1994 نشرت مجلة الايكونوميست البريطانية تحقيقاً يقع في 18 صفحة تحت عنوان «الاسلام والغرب»، أكدت فيه أنه خلافاً لما يعتقد كثيرون فإن إيديولوجيات الطرفين ليست غير قابلة للتوفيق. وهي تؤكد أن الوضع الحالي قابل

(1) Tariq Banuri, Justice is the Strife. N.P.Q. volume 11-2 Spring 1994

للتغيير. وأن التغيير يتطلب أولاً تفهماً اسلامياً لحقائق الحياة العصرية. وأن هذا التفهم يتطلب من الأوروبيين أن يفتحوا عقولهم على حقيقة مركزية سياسية تدور حول «العلاقة بين المسؤولية الفردية والانتماء الجماعي». ورأت المجلة أنه إذا تحقق ذلك فإن الاسلام والغرب سوف يكتشفان أنهما زاخران بالأفكار المشتركة، وأنهما يستطيعان أن يعيشا بسلام معاً، بل وأن يعملا معاً من أجل تحقيق أهداف مشتركة.

ورأت المجلة أن القرن المقبل يحمل في طياته إمكانات مقلقة لكليهما. روسيا المجرومة اللحم عن العظام هي واحدة من النتائج المتوقعة لحالة فوضى ما بعد الاتحاد السوفياتي. وروسيا بهذه الحالة سوف تكون جاراً خطيراً على مساحات واسعة من كل من أوروبة والاسلام. إن فوضى ما بعد الحرب الباردة التي تجتاح افريقيا السوداء قد تزداد سوءاً عما هي عليه الآن. وفي مصلحة المسلمين والأوروبيين أن يتعاونوا لإنقاذ هذه القارة غير السعيدة، وفوق ذلك فإن المنطقة الكونفوشيوسية في شرق آسيا قد تشهد بروز قوة القرن الواحد والعشرين، وهي قوة لا يزال قادتها يؤمنون بايديولوجية مغايرة للاسلام وللغرب[1].

وتخرج المجلة البريطانية عن ذلك باستنتاج أساسي وهو «ان الصراع الطويل بين الصليب والهلال بدأ في عالم صغير حيث لم يكن باستطاعة الاسلام أو الغرب أن يرى خصماً آخر. وفي العالم الأوسع الذي يعيشان فيه اليوم فإن الوقت قد حان لوضع حد نهائي لذلك.

قد يكون الصراع أمراً لا يمكن الغاؤه نظراً لطبيعة النفس البشرية الأمارة بالسوء. ولكن ليس هذا هو المهم، المهم هو كيفية التعامل مع الصراع ومعالجته، عن طريق تحقيق العدالة بين الحضارات، وداخل كل حضارة. وعن طريق تحسين مستوى الحكم ورفع مستوى التواصل المتوازن بين الدول المختلفة. وكذلك عن طريق تحرير المؤسسات الدولية من الهيمنة والاخضاع

(1) Economist, August 6 th., 1994

وتمكينها من أن تمارس دور الموفق بين الدول والحضارات.

إن عالم ما بعد الحرب الباردة يتوجه بحوافز اقتصادية وإنمائية نحو تشكيل تجمعات تتجاوز ليس فقط الحدود السياسية للدولة ـ الأمة، بل تتجاوز حتى حدود الحضارات الثماني التي وضعها هنتنغتون في حالة تصادمية. فالولايات المتحدة تقيم من جهة أولى تجمعاً اقتصادياً مع المكسيك وكندا؛ وتقيم من جهة ثانية تجمعاً اقتصادياً آخر مع دول المحيط الهادىء (قمة سياتل ومن ثم قمة جاكرتا)، فأين الصراع مع حضارة أميركا اللاتينية؟.. أو مع الحضارة الكونفوشيوسية؟.. كذلك فإن أوروبة الغربية تتطلع باهتمام أشد إلى جنوب البحر المتوسط على أنه المدى الاستراتيجي للسوق الأوروبية المشتركة إزاء المشاريع الأميركية الجديدة: فأين الصراع مع الحضارة الاسلامية؟.

جرت محاولتان لتعامل الغرب مع الحضارة الاسلامية. توسلت المحاولة الأولى امتصاص الاسلام، وتوسلت الثانية عزله. وقد منيت المحاولتان بالفشل. وتؤسس نظرية هنتنغتون لمحاولة ثالثة تقوم هذه المرة على الصراع والمواجهة، والهدف من ذلك، كما كان في السابق ـ هو التهميش إلى حد الإلغاء.

لم تحقق المحاولتان السابقتان ولن يحقق مشروع المحاولة الجديدة أي انتصار حضاري للغرب. لقد آن الأوان لوضع حد للنظريات الصدامية بالحضارة الاسلامية، وللاعتراف بها وللتعامل معها على أنها تيار كبير يصب في الحضارة الإنسانية الشاملة.

إن تغيير النظرة الاستعدائية والتخلي عن التصنيف المتوارث من مخلفات استشراق القرون الوسطى، وإعادة النظر في أسلوب التعامل الفوقي مع الحضارة الاسلامية، كفيل بفتح صفحة تغني الإنسانية بالمستلزمات الروحية للتقدم التقني.

فكرة الجامعة الإسلامية بين السلطنة العثمانية والمغرب الأقصى(*)

عبد الرؤوف سنو

عملت دول الاستعمار الأوروبي خلال القرن التاسع عشر على تكثيف هجومها باتجاه البلدان والمجتمعات الإسلامية في مختلف أنحاء العالم وفرضت عليها أشكال نفوذها. فباسم الحضارة المسيحية «المتفوقة» وتحت شعار «الحرية والعدالة» و «تمدين المجتمعات الإسلامية، ونزع البربرية والتعصّب عنها»[1] والدعوة إلى حريّة التجارة وسياسة الباب المفتوح، ومكافحة الرق، عمدت هذه الدول، منفردةً/ متنافسة أو مجتمعة[2]، إلى استباحة البلدان الإسلامية بقضمها وضمّها، وفرض الحماية والوصاية عليها، أو تكبيلها بمعاهدات سياسية واقتصادية. وقد نُظر إلى تفكيك قوى الإسلام

(*) أُجريت هذه الدراسة بفضل منحة قُدمت لي من مؤسسة Alexander von Humboldt (1990 ـ 1991) أتاحت لي الاطلاع على الأرشيف الألماني، والتشاور مع بعض الدارسين الألمان.

(1) أنظر: Halil Bey Halid, Panislamische Gefahr, in, Die neue Rundschau, 3 (1916), pp. 290 ff, 300-302.

(2) حول تنسيق دول أوروبا لسياستها الاستعمارية ضمن فترة الدراسة، نذكر على سبيل المثال، مؤتمر مدريد حول المغرب عام 1880، ومؤتمر الاستعمار في برلين عام 1884/ 1885 لتنسيق السياسة الاستعمارية في حوض الكونغو. أنظر Jean-Louis Miège, Le Maroc et l'Europe (1830-1894) T III, Paris 1963, pp. 277-292; William Langer, European Alliances and Alignments 1871-1890, New York 1966, pp. 301, 304, 306 f; Henri Terrasse, Histoire du Marco, Casablanca 1950, pp. 389-391; ومحمد خير فارس، المسألة المغربية 1900 ـ 1912، القاهرة 1961، ص ص 350 ـ 357.

على أنه مسألةٌ تدخل في صميم شرف أوروبا[1].

وقد أدّى هذا الموقف واضطهاد المسلمين إلى ردود فعل إسلامية[2]، كان أبرزها ظهور تيّار «الجامعة الإسلامية»، الذي دعا إلى تضامن واتحاد إسلاميين دون اعتبار للعرق واللون واللسان أو الظروف. وقد اتخذ هذا التيار اتجاهين: فكري وسياسي. فتعرّض الأوّل بجرأة إلى مشكلات العالم الإسلامي، ودعا إلى «يقظة» و «صحوة» و «تجديد إسلامي» و «تفعيل مفاهيم الأمّة عند المسلمين»[3]. أمّا الاتجاه الآخر، فوجد له أرضيةً خصبةً عند السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (1876 ـ 1909)، الذي حاول الاستفادة من الجامعة الإسلامية ومن نفوذه كخليفةٍ في سبيل تعزيز الولاء لنظامه داخل السلطنة وكبح أية ميول قومية واستغلال تأثير الجامعة الإسلامية خارج السلطنة بما تفرضه من تضامن واتحاد في تحريض المسلمين الخاضعين للاستعمار الأوروبي على حكوماتهم المسيحية. واعتقد عبد الحميد الثاني أنه يمكن بذلك شَغْل أوروبا بمستعمراتها

(1) ويرى البارون دو ايستورنيل دوكونستان في كتابه Baron d'Estournelles de Constant, Les congrégations religieuses chez les Arabes et la conquête de l'Afrique du Nord, Paris 1887, p. 70 إن القضاء على الإسلام مسألة تدخل في صميم شرف أوروبا. ويضيف «أن دور الضابط (الاستعماري)، الذي يتولى مهمة القضاء على قوى الإسلام، هو العمل الأكثر شرفاً والأكثر نفعاً الذي يمكن أن يقوم به المرء لأجل وطنه». وحول المعاهدات التي فرضتها الدول الأوروبية على البلدان الإسلامية راجع: J.C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, 2 vols. 1535-1914, 1914-1956, Princeton 1956.

(2) حول هذه الردود يمكن مراجعة مقالة Naimur Rahman Farooqi, Pan-Islamism in the Nineteenth Century, in: Islamic Culture 57,4 (1983), p. 285.

(3) راجع في هذا الخصوص C.H. Becker, Panislamism, in: Archiv für Religionswissenschaft, 7 (1904), p. 170 f. 182-183، ومحمد عمارة، الإسلام والعروبة والعلمانية، بيروت 1981، ص 27 ـ 28، الذي يرى في الجامعة الإسلامية يقظة إسلامية وتضامن إسلامي ووحدة فكرية ونضالية للملة الإسلامية، وقارن Edmund Burke, Pan-Islam and Moroccan Resistance to French Colonial Penetration 1900-1912 in: Journal of African History 13, 1 (1972), pp. 99-100.

وبالتالي إبعاد خطرها عن السلطنة[1]. وهكذا أرسل إلى أنحاء العالم الإسلامي بعثاتٍ ورُسلاً ومتصوّفين في محاولةٍ لتمتين الروابط بين شعوبه والسلطنة[2]. ومن ضمن هذه البلدان وجه السلطان عبد الحميد عنايةً خاصةً، إلى مناطق الاستعمار الفرنسي في شمال إفريقيا[3]، خصوصاً بعد سقوط تونس بيد فرنسا، وتطلع هذه الأخيرة ومعها إيطاليا لابتلاع المغرب و«ليبيا» على التوالي[4]. فعمل السلطان العثماني خلال عصر السلطان المغربيّ الحسن الأوّل (1873 ـ 1894) على تمتين روابط الجامعة الإسلامية بالمغرب الأقصى. وكان تشابه أوضاع وظروف الدولتين بتعرضهما للاستعمار قد جعل هذا التقارب ممكناً. ولم تكن محاولات التقارب العثماني ـ المغربي مدفوعةً من ضرورات ملحّة للدولتين فحسب، بل بادىء الأمر من قبل دول أوروبية أهمها ألمانيا، التي رأت أن تستغل محاولات إحياء الجامعة الإسلامية بين البلدين وتدفعها إلى الأمام لتحقيق مصالحها في شمال إفريقيا ـ هذه المصالح التي بدأت تجاريّة وتحوّلت إلى سياسيّة، وكانت انعكاساً لعلاقاتها الأوروبية، وبخاصة فرنسا[5].

بعد هذا التمهيد، أقدّم الفَرَضية التالية: إنّ محاولات إحياء الجامعة الإسلامية

---

(1) Garbriel Charmes, La situation de la Turique I. La Politique du Califat et ses consequences, in: Revue des deux Mondes, 47 (1881), p. 739; Behdjet Wahby Bey, Pan-Islamism, in: The Nineteenth Century 61 (1907) p. 863; Becker, op. cit. 170 f.

(2) أنظر: Dwight E. Lee, The Origins of Pan-Islamism, in: The American Historical Review, 47 (1942), p. 279.

(3) حسن صبحي، التنافس الاستعماري الأوروبي في المغرب 1884 ـ 1904، القاهرة 1965، ص ص 56 ـ 60.

(4) راجع عبد الرحمن تشايجي، المسألة التونسية والسياسة العثمانية 1881 ـ 1913، ترجمة عبد الجليل التميمي، تونس 1973، ص 174 وعبد المنصف حافظ البوري، الغزو الإيطالي لليبيا، ليبيا 1983.

(5) جلال يحيى، المغرب الكبير، ج 3، العصور الحديثة وهجوم الاستعمار، بيروت 1981، ص 473 ـ 474.

بين السلطنة العثمانية والمغرب الأقصى جاءت نتيجة ظروفهما المشتركة في مواجهة هجوم الاستعمار، وإن إفشالها كان بفعل مخاوف دول أوروبا الرئيسية وبخاصة فرنسا، وتأثير الجامعة الإسلامية على التوازن الأوروبي. وقد دُفعت محاولات التقارب العثماني - المغربي من قبل ألمانيا، تكتيكاً، تبعاً لمصالحها الاستعمارية وتنافسها مع فرنسا، ولم تكن أبداً استراتيجيةً ألمانية للتحالف مع الإسلام. فعند أول بادرة لاحت لها لعقد صفقة مع فرنسا، تخلّت ألمانيا عن مناهضة فرنسا في المغرب لقاء تسوية استعمارية معها في إفريقيا.

1 - دوافع التقارب العثماني - المغربي

على عكس ما هو متداول حول فتور العلاقات العثمانية - المغربية لأسباب دينية - سياسية، أظهرت دراسات معاصرة أنّ العلاقات بين السلطنة العثمانية والمغرب الأقصى لم تكن دوماً على هذا المنوال[1]. فقبل سيطرة العثمانيين على الأقطار العربية، أعرب سلاطين المغرب عن إعجابهم بانتصارات العثمانيين في أوروبا وبالحياة الفكرية والعملية في الآستانة. وقد تبادلوا مع السلاطين العثمانيين المراسلات والبعثات والهدايا. واستمرّ التقارب العثماني - المغربي حتى بعد سيطرة العثمانيين على الجزائر[2].

وعلى الرغم من تخوف المغاربة من سقوط الجزائر بيد العثمانيين[3]، لإدراكهم نيّاتهم في فرض حكمهم على بلادهم بعد تدخلهم في صراعات البلاد الداخلية[4]، فقد سار المغرب الأقصى في علاقاته بالعثمانيين في سياسة

(1) عبد الجليل التميمي، تاريخ العلاقات الثقافية بين استانبول والمغرب الأقصى خلال العصر الحديث في: المجلة التاريخية المغربية 33/ 34 (1986)، ص ص 95 - 105، وعبد الهادي التازي، السياسة الخارجية للمملكة المغربية إزاء العثمانيين في: المجلة التاريخية المغربية، 47/ 48 (1987)، ص ص 74 - 78.

(2) التميمي، تاريخ العلاقات، ص ص96 - 99.

(3) علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، طنجة 1948، ص 85

(4) تأييد العثمانيين للوطاسيين ضد السعديين وتنصيبهم لأبي حسون الوطاسي سلطاناً عام 1554. ولكن السعديين سرعان ما استعادوا سيطرتهم على البلاد وناهضوا العثمانيين، أنظر عبد العزيز =

ذات اتّجاهين: المحافظة على استقلاله بعيداً عن النفوذ العثماني[1]، ذلك أنّ المغاربة لم يتطلعون للحصول على دعم العثمانيين في التصدّي لهجوم الاستعمار على سواحلهم، وفضّلوا ـ على عكس الجزائريين ـ الاعتماد على قواهم الذّاتية[2]. أمّا الاتجاه الثاني، فكان التضامن الإسلامي المطلق مع العثمانيين تجاه أوروبا المسيحية[3].

فخلال حروب السلطنة العثمانية ضد أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر أعرب سلاطين المغرب عن تأييدهم للعثمانيين، ووردت في رسائلهم إليهم عبارات الجامعة الإسلامية «. . . التناصر في ذات الله عندنا غاية الأمنية، والسعي في جمع كلمته متعين على أهل التوحيد»[4]. كما لم تخلُ رسائلهم من الاعتراف بالسلاطين العثمانيين خلفاء وأئمة «. . . وإنّ حبّنا للأتراك نابع من كونهم حرّاس الحرمين الشريفين وبيت المقدس. . .»[5] «. . . حماة بيضة الإسلام. . . ووراثي كرسي الخلافة العظمى عن آبائهم»، وحائزي «منصب الإمامة»[6].

ولم يكتفِ المغاربة بتأييد العثمانيين معنوياً في صراعهم ضد أوروبا. فبعد وضع النمسا وروسيا خططاً لتقسيم السلطنة العثمانية عام 1787/ 1788، وبعد أن شنّتا عليها الحرب[7]، استنجد السلطان العثماني عبد الحميد الأوّل بسلطان

= الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج 2، القاهرة 1980، ص ص 933 ـ 935.

(1) التازي، مرجع سابق، ص 73.

(2) يونان لبيب رزق ومحمد مزين، تاريخ العلاقات المغربية ـ المصرية منذ مطلع العصور الحديثة حتى عام 1912، الدار البيضاء 1982، ص 18.

(3) التازي، ص ص 74 ـ 75

(4) عبد الرحمن بن زيدان، العز والصولة في معالم نظم الدولة، ج 1، الرباط 1961، ص 291.

(5) التازي، ص 77.

(6) ابن زيدان، العز والصولة، ج 1، ص 288 ـ 289 و290.

(7) عبد الرؤوف سنو، العلاقات الروسية ـ العثمانية 1687 ـ 1878، وروسيا ومشاريع تقسيم السلطنة العثمانية. في: مجلة تاريخ العرب والعالم (بيروت)، العددان 75/ 76 (1985)، ص ص 36 ـ 39.

المغرب محمد بن عبد الله، الذي أرسل إليه على الفور سفناً حربية مع عدد كبير من أسرى المسلمين الذين أمكن تحريرهم ليكونوا عوناً للسلطنة في حربها[1]. ولكنّ الإنكليز ردّوا السفن المغربية على أعقابها عند جبل طارق، مما أدّى إلى احتجاج مغربي شديد وإبلاغ القناصل أنّ حلفاء السلطنة العثمانية هم حلفاء المغرب وأنّ أعداءها هم أعداء للمغرب[2].

ومع ضعف السلطنة العام منذ نهاية القرن الثامن عشر وضعف تأثيرها في المغرب الأقصى، حافظت العلاقات بين الجانبين على استقرارها. وترافق ذلك مع بدء خروج المغرب من«عزلته» في عصر السلطان عبد الرحمن (1822 ـ 1859)، والانفتاح على أوروبا والإحساس، في الوقت نفسه، بخطرها عليه. فحاول سلطان المغرب في تلك الفترة اعتماد سياسة متوازنة في علاقاته الخارجية بالانفتاح أيضاً على البلدان الإسلامية. فأرسل أبا القاسم بن أحمد الفاسي إلى الآستانة مبعوثاً من قبله[3]. ومع ذلك لم تفلح هذه البعثة في إقامة علاقات دبلوماسية بين الدولتين. كما انفتح المغرب، في الوقت نفسه على مصر في عصر محمد علي باشا وخلفائه، إذ كانت ظروف الدولتين تجاه السلطنة العثمانية متشابهة[4]. وخلال عصر السلطانين عبد الحميد الثاني والحسن الأول دخلت علاقات السلطنة العثمانية والمغرب في طور جديد حتّمته ظروف الدولتين وأوضاعهما وأطماع الدول الكبرى في ممتلكاتهما. فما هي هذه الظروف والأوضاع التي حتّمت هذا التقارب وما هي غاياته؟

تتشابه ظروف الدولتين السياسية وعلاقاتهما بالقوى الأجنبية إلى حدّ كبير. فمنذ القرن الخامس عشر تعرض المغرب الأقصى بسبب موقعه الجغرافي/ الاستراتيجي، وفيما بعد بسبب متطلّبات النمو الصناعي في أوروبا، إلى

(1) ابن زيدان، العز والصولة، ج 1، ص 287.

(2) التازي، ص 77 ـ 78.

(3) ابن زيدان، العز والصولة، ج 1، ص 277 والحاشية.

(4) حول تأثير مصر الثقافي والعلمي والإنمائي في المغرب خلال تلك الفترة، راجع رزق/ مزين مرجع سابق، وثمرات الفنون، سنة 4، عدد 185 تاريخ 11/ 9/ 1878.

ضغوطات البرتغال وإسبانيا على سواحله، ثم بعد ذلك، إلى اهتمامات بريطانيا التجارية المتزايدة، وتدخّل فرنسا في شؤونه الداخلية منذ احتلالها للجزائر وتونس وتطلّعها لاستكمال سيطرتها على كل المغرب العربي. وقد تعرّضت السلطنة العثمانية بعد تراجع فعاليّة آلتها العسكرية منذ نهاية القرن السابع عشر إلى تحدّي الغرب الأوروبي تحت شعار «المسألة الشرقية»[1]. وكما يسجل القرن التاسع عشر هزيمتين كبيرتين للمغرب على يد كل من فرنسا (معركة إيسلي 1844) وإسبانيا (معركة تطوان 1859/1860). فاتحتين بذلك الطريق أمام الدول الأوروبية للتدخّل في البلاد تحت شعار «المسألة المغربية»[2]، كذلك يسجل القرن نفسه هزائم متكرّرة للسلطنة العثمانية على يد القوى الأوروبية وثورات شعوبها المسيحية بنمو التيارات القومية، فضلاً عن تعرّض ولاياتها العربية لهجوم الاستعمار وتضعضع وضعها الداخلي. ولم يكن المغرب أكثر استقراراً، فشهد تنافساً دولياً حاداً للسيطرة عليه، واندلعت في أجزائه الشرقية والشمالية ثورات وانتفاضات مستمرة[3].

وتحوّلت الامتيازات التي منحتها السلطنة العثمانية في أوج قوّتها للدول الأوروبية إلى أداة أجنبية تقبض على عنق الدولة خلال فترة ضعفها الطويل، وسمحت للدول الأجنبية بالتدخل في شؤونها الداخلية وترويج تجارتها بأفضل الشروط على حساب الاقتصاد العثماني[4]، فضلاً عن نشاطات القنصليّات الأجنبية التخريبية لبنية المجتمع العثماني، وفي مقدّمتها فرض الحماية على

---

(1) حول مجعل تعقيدات هذه المسألة راجع M.S Anderson, The Eastern Question 1774-1923, London ect. 1966.

(2) محمد خير فارس، مرجع سابق، ص ص 67 ـ 71 وجلال يحيى، مرجع سابق، ج 3، ص ص 382 ـ 387.

(3) محمد خير فارس، ص 81 ومحمد العربي معريش، المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول (1873 ـ 1894) بيروت 1989، ص ص 197 ـ 200.

(4) من أشهر امتيازات القرن 19 التي منحتها السلطنة معاهدة بلطا ليمان عام 1838 التي كانت آثارها الاقتصادية وخيمة على مستقبل البلاد.

الأجانب ورعايا السلطان من غير المسلمين. كما لم تصمد «عزلة» المغرب الأقصى طويلاً عن العالم الخارجي. فجاء دخوله السوق العالمية للقمح والصوف ومواد خام أخرى ليورطه في معاهدات امتيازات مع الدول الأوروبية. وكان العديد من مضامين معاهدات الامتيازات المغربية المعقودة مع دول أوروبية مشابهة لتلك التي عقدتها السلطنة العثمانية مع الخارج، سواء لجهة الحماية القنصلية[1] أو الامتيازات التجارية. وفيما أصبح المغرب بالتدريج مستورداً للحبوب والأصواف والعديد من المصنوعات الأوروبية، بعدما ضربت صناعته الوطنية[2]، تمكنت المنافسة الأجنبية من إغلاق الكثير من معامل النسيج وغزل الحرير العثمانية[3]. ومن نتائج الاختراق الأوروبي للدولتين، ازدياد عدد الأجانب والوكالات التجارية الأجنبية ونمو فئة تجارية محلية وسيطة من الأقليّات الدينية (المسيحيين في المشرق واليهود في المغرب)[4] مستفيدةً من الحماية الدبلوماسية الأجنبية. كما هبطت الإرساليات التبشيرية، وتسلّل المستشرقون تحت ستار العلم والاستكشاف إلى كل ناحية في الدولتين يدرسون المجتمع الإسلامي من مختلف وجوهه، وكان البعض

(1) أبرزها وضع أمير وزان سي عبد السلام نفسه تحت الحماية القنصلية الفرنسية مما سبب أزمة داخلية في المغرب وتوتراً في العلاقات المغربية ـ الفرنسية. حول هذه المسألة أنظر، Miège, op. cit. T IV, pp. 47-66, 355-359.

(2) معريش، مرجع سابق، ص ص 142 ـ 145 و201. وفي عام 1892 أرغمت فرنسا المغرب على تخفيض الرسوم الجمركية على السلع المستوردة منها إلى 5٪. أنظر شارل عيساوي، التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ترجمة سعد رحمي، بيروت 1985، ص ص 41 و284 ـ 285.

(3) عيساوي، مرجع سابق، ص ص 284 ـ 285 وعبدالرؤوف سنو، ألمانيا و «سياسة الاندفاع نحو الشرق». العلاقات الألمانية ـ العثمانية من 1871 إلى 1918، في: دراسات إسلامية (بيروت) 3 (1989/ 1990)، ص 233 حاشية 1.

(4) حول دور المسيحيين التجاري في المشرق، راجع Claude Dubar Salim Nasr, Les classes sociales au Liban, Paris 1976, pp. 18-20 وحول دور اليهود في المغرب، أنظر يحيى، مرجع سابق، ج 3، ص ص 248 و354 ـ 355 و398 ـ 402، وعبد المالك خلف التميمي، الخليج العربي والمغرب العربي، نيقوسيا/ بيروت 1986، ص ص 231 ـ 237.

منهم رأس جسرٍ للاستعمار[1].

ومن دون أيّ فهم حقيقي لأسباب التراجع أمام الاستعمار، سرى الاعتقاد لدى العثمانيين والمغاربة أنّ المشكلة إنّما تكمن في الناحية العسكرية، فقد هُزمت جيوش البلدين بالسلاح الأوروبي، فكان عليها إذن أن تصلح نفسها بالأساليب العسكرية الغربية وشراء السلاح من الخارج. وقد فتح هذا المجال أمام شكل آخر من التبعية يتمثّل في شراء السلاح نقداً أو ديناً واستقدام البعثات الأجنبية أو إرسال مغاربة وعثمانيين للتخصّص العسكريّ في العواصم الأوروبية[2].

وقد جوبه الإصلاح والتحديث في قطاعات الجيش والإدارة والتعليم والخدمات بمعارضة داخلية قويّة تمثّلت بالعلماء وأصحاب نظرة المحافظة على تقاليد المجتمع الإسلامي من تيارات «التغريب». ففي المغرب، رأى العديد من علماء فاس في الإصلاحات خطراً على نفوذه، ووسيلة لتوطيد التسلّط الأجنبي على البلاد[3]. وفي الدولة العثمانية عارض غالبية العلماء وعامة المسلمين الإصلاحات (1839 و1856 و1876)) واعتبروها «علمنة» غير مقبولة لخروجها عن التشريع الإسلامي، وانتقاصاً لحقوق المسلمين باعتبارهم الأمّة صاحبة السيادة في السلطنة ودار الإسلام[4].

ولم تقف مسألة الإصلاح والتحديث بشقّها السلبيّ عند حدود المعارضة

---

(1) حول هذا الدور للارساليات، يورد صبحي، مرجع سابق، ص 11 قول أحد مراسلي صحيفة التايمز «في الحقيقة إننا بإدخالنا المسيحية إلى المغرب. . فإننا ندفع بأمة متداعية إلى قبرها بسرعة أكبر». وقارن: المرجع نفسه، ص 8.

(2) حول المغرب أنظر معريش، مرجع سابق، ص 32 و110 ـ 120 و205 حاشية 4 وكذلك Miège op. cit. T IV, pp. 95-111. وحول الدولة العثمانية، أنظر عبد الرؤوف سنو، أثر الغرب الأوروبي في حركة الإصلاحات في الدولة العثمانية. أطروحة دبلوم جامعة بيروت العربية 1975.

(3) يحيى، مرجع سابق، ج 3، ص ص 468 ـ 469 و Miège IV, pp. 135-153

(4) Lord Kinross. The Ottoman Centuries. The Rise and Fall of the Turkish Empire, N.Y 1977, p. 475 f.

الداخليّة، إذ أدّى التوسّع في الإنفاق على الإصلاحات بما يتجاوز الموارد الممكنة إلى استنزاف مالية البلدين والاستدانة من الخارج، مما فتح الباب واسعاً أمام الرأسمال الأجنبي للتحكّم في ماليّة الدولتين - من خلال الديون والمشاريع والحصول على الامتيازات. ففي عامي 1854 و1861 عقدت كل من السلطنة العثمانية والمغرب على التوالي أوّل قرض لهما مع البنوك الأجنبية[1]. وأدّى هذا المسلك إلى إعلان السلطنة العثمانية إفلاسها عام 1875 وعجزها عن تسديد ديونها، ثم تشكيل «مجلس الدين العثماني العام» سنة 1882[2]. ولحق المغرب الدولة العثمانية في هذا الطريق، عندما أخذ يستدين من الخارج وسط تشجيع فرنسا[3].

وعندما وصل الحسن الأوّل إلى الحكم في المغرب وعبد الحميد الثاني إلى عرش السلطنة في فترة زمنية متقاربة، كانت الدولتان قد أصبحتا محطّ تنافس الدول الكبرى. ولكي يوازن المغرب بين الدول، وخصوصاً أطماع فرنسا وإسبانيا في البلاد، عمد الحسن الأوّل إلى كسب مودّة بريطانيا، التي كانت قد أظهرت مساندةً لبلاده خلال أزمات عامي 1844 و1859/ 1860[4]. ثم سعى المغرب، الذي رأى في ألمانيا، أسوة بالسلطنة العثمانية، قوّةً غير استعمارية[5] إلى استخدام نفوذ تلك الدولة لمناهضة الأطماع الأجنبية في بلاده وبخاصة أطماع فرنسا، والتي أصبح المغرب مجال تمدّدها بعد استيلائها على تونس. وحاول أوّلاً إلغاء الحماية الدبلوماسية التي اعتبرها العائق الأول أمام أيّ إصلاح وتقدّم في البلاد. فسعى لعقد مؤتمر دوليّ بدعم دبلوماسي بريطاني وإسباني بهدف إلغاء الحماية الأجنبية[6]. ولكن فرنسا تمكّنت من عرقلته حتى عام 1880، إلى أن عقد آخر

---

(1) عيساوي، مرجع سابق، ص ص 124 ـ 131.

(2) Jean Ducruet, Les Capitaux Européen au Proche-Orient, Paris 1964, pp. 98-108.

(3) يحيى، مرجع سابق، ج 3، ص ص 518 ـ 521.

(4) فارس، مرجع سابق، ص ص 67 ـ 68 و91 و105 ـ 106.

(5) صبحي، مرجع سابق، ص 55 ـ 56 ومعريش، ص 217 وروم لاندو، أزمة المغرب الأقصى، ترجمة عبد العزيز الأهواني، ج 1، القاهرة 1961، ص ص 71 ـ 74.

(6) معريش، مرجع سابق، ص ص 202 وما بعد و210.

الأمر في مدريد[1]. وكما خرج هذا المؤتمر، على عكس توقعات المغرب، بتأكيد الحماية الأوروبية وشرّعها وعزّز معاهدات الامتيازات[2]، وكان نقطة حاسمة في تأكيد أوروبا لنفوذها في المغرب، كذلك كان مؤتمر برلين عام 1878، الذي بحث مصير السلطنة العثمانية بعد حربها ضد روسيا عام 1877/ 1878، وسيلةً أوروبيةً وراء الكواليس هدفها ضم المزيد من ممتلكات السلطان العثماني[3].

وقد أثبت مؤتمرا برلين ومدريد أن السلطنة العثمانية والمغرب غير قادرين على الإمساك بمصيرهما. ثم كان الاحتلال البريطاني لقبرص (بموافقة السلطان) ولمصر، واحتلال فرنسا لتونس، وتعرّض المغرب لضغوطات فرنسا والدول الأوروبية الأخرى، نقطة تحول في النهج السياسي لكل من السلطانين عبد الحميد الثاني والحسن الأول جعلتهما يريان في التقارب الإسلامي خير وسيلة لتقوية دولتيهما تجاه المطامع الأجنبية[4]. وبالإضافة إلى ذلك أدرك عبد الحميد مطامع فرنسا في بقية شمالي إفريقيا وقدّر أنّ أنظار التونسيين تتطلع إليه لرفع الاحتلال عنهم بالقوة العسكرية أو السياسية[5]. ومن مواقعه في طرابلس (ليبيا) أولاً، أخذ عبد الحميد يتدخّل بالمسألة التونسية[6]، ثم

(1) Terrase, op. cit. T. 2, p. 339.

(2) معريش، ص ص 213 ـ 215.

(3) إضافة إلى مقررات مؤتمر برلين التي انتزعت مناطق عثمانية عن السلطنة، نشير هنا إلى دور بسمارك خلال المؤتمر في توزيع ما تبقى من ممتلكات السلطنة على الدول الأوروبية المهتمة بالمسألة الشرقية، أنظر: Langer, op. cit, p. 219 f

(4) معريش 179 والفاسي، ص 87.

(5) A. H. Green, The Tunisian Ulama and the Establishment of the French Protectorate 1881-1892 في المجلة التاريخية المغربية 1 (1974)، ص 21.

(6) على الأقل خلال السنة الأولى للاحتلال الفرنسي عندما دعم السلطان العثماني ثورة على بن خليفة وأمده بالسلاح، أنظر «ثمرات الفنون» السنة الثامنة، عدد 380، 8/ 5/ 1882. ومنذ شهر أيار 1882 اتفقت السلطنة وفرنسا على تهدئة الوضع على الحدود الليبية التونسية، ثم جاء الاحتلال البريطاني لمصر ليصرف انتباه الباب العالي عن المسألة التونسية، أنظر تشايجي، مرجع سابق، ص 183 وما بعد.

وجد أنّ التقارب مع المغرب وفتح قنصلية عثمانية في طنجة سوف يجعله في موقع متقدّم في شمال إفريقيا، على مقربة من أحداث المنطقة، مما يقوّي مركزه الدوليّ[1]. أما الحسن الأول فتقبّل دعوة الجامعة الإسلامية لأنه كان يرى فيها أفضل وسيلة لردّ الأطماع الأجنبية عن بلاده، خصوصاً بعد تدويل «المسألة المغربية» في مؤتمر مدريد عام 1880[2]. وهكذا جعلت «المسألة المغربية» و «المسألة الشرقية» كلاً من الحسن الأول وعبد الحميد الثاني يسير في طريق الجامعة الإسلامية في وجه عقبات وعراقيل وسدود بعضها، نتيجة تراكمات سنوات طويلة من الاعتبارات الدينية ـ السياسية، وبعضها الآخر بسبب خشية الدول الأوروبية، وبخاصة فرنسا، من أن يعيق مثل هذا التقارب مخططاتها في المغرب الأقصى.

أمّا ألمانيا فحاولت أن تقود التقارب العثماني ـ المغربي وتستثمره في مناهضة النفوذ الفرنسي في شمال إفريقيا. فما هي أبعاد السياسة الألمانية في المغرب، وما هي أهداف ألمانيا الحقيقية من وراء التقارب العثماني ـ المغربي، وهل كانت تدخل ضمن استراتيجيتها تجاه شمال إفريقيا، أم أنها كانت تستعمل تكتيكاً من صنع بسمارك حتّمته الأوضاع الأوروبية بعامة والعلاقات الألمانية ـ الفرنسية بخاصة؟

2 ـ خلفيّات السياسة الألمانية في المغرب وأبعادها

لم يشكّل المغرب الأقصى حتى مطلع الثلث الأخير من القرن التاسع عشر منطقة نفوذ سياسي لألمانيا. فألمانيا الخاضعة حتى ذلك الحين إلى حدّ كبير للهيمنة النمساوية والفرنسية، والمجزّأة سياسياً واقتصادياً، لم يكن بمقدورها أن تؤدّي دورًا سياسياً نشطاً في مناطق النفوذ الفرنسي في شمال إفريقيا. فاكتفت دويلات ألمانيا وممالكها بتنمية تجارتها مع المغرب ـ تلك التجارة

(1) Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Bonn = (PAAA Türkei) 173 Bd. 1, Testa an Bismarck, no. 2, A 11440, Tanger, 5 10. 1886.

(2) معريش، ص 179.

التي كانت خلف تجارة الدول الأوروبية الرئيسية الأخرى[1]. ولكن موقف «ألمانيا» هذا سرعان ما تبدّل بظهور بوادر الصراع البروسي ـ الفرنسي. فقد رأت دوائر سياسية بروسية أن المغرب الأقصى ومجاورته للجزائر يمكن أن يلعب دوراً في إرباك السياسة الفرنسية في الجزائر. ففي آب 1867 كتب الوزير البروسي المفوض في طنجة إلى بسمارك (مستشار اتحاد ألمانيا الشمالية) يشدّد على أهمية المغرب السياسية لمجاورته للجزائر وأن مصلحة بروسيا أن تتمثل هناك[2].

وعند اندلاع الحرب البروسية ـ الفرنسية عام 1870 أرسلت برلين المستكشف الألماني غرهارد رولفس Gerhard Rohlfs والمستشرق يوهان غوتفريد ڤتزشتاين Johann Gottfried Wetzstein إلى الجزائر وتونس في مهمّة تجسسيّة ولتحريض الجزائريين على الثورة على فرنسا، بهدف إشغال جيشها عن المشاركة في المجهود الحربي في أوروبا[3]. واعتقد بسمارك أن سلطان المغرب والقبائل الجزائرية سوف تتعاون مع بلاده ضد فرنسا. لكن رولفس وڤتزشتاين اعتقلا في تونس وأبعدا في مطلع أيلول من قبل السلطات قبل أن يعبرا إلى الحدود الجزائرية. وبالرغم من هذا الإخفاق، أمر بسمارك بتكرار المحاولة اعتقاداً منه أن معرفة باريس بالمحاولة الألمانية الجديدة سوف تكون في حدّ ذاتها سبباً يجعلها تبقي على جزء كبير من قواتها في الجزائر. فأرسل ڤتزشتاين مع ألماني آخر إلى المغرب، عن طريق جبل طارق، للوصول إلى الريف والاتصال بأولاد سيدي الشيخ الذين كانوا يعتزمون القيام بالثورة على الفرنسيين. ولكن فرنسا مارست ضغطاً على

---

(1) ظل التبادل التجاري الألماني مع المغرب حتى العام 1982 خلف بريطانيا وفرنسا وإسبانيا، وبعد ذلك التاريخ حلت ألمانيا في المرتبة الثالثة محل إسبانيا وخلف بريطانيا وفرنسا، حول هذا الموضوع، راجع ـ Andreas Birken, Die Wirtschaftsbeziehungen zwischen Europa und dem Vorderen Orient im ausgehenden 19. Jahrhundert, Wiesbaden 1980, p. 282.

(2) Pierre Guillen, L'Allemagne et la Maroc de 1870 à 1905, Paris 1967 p. 17 no. 25.

(3) Guillen, pp. 17-18; Peter Heine, Das Rohlfs/Wetzstein-Unternehmen in Tunis während des deutsh-französischen Krieges 1870/71, in: Die Welt des Islams XXII (1982) pp. 61-66; Gilbert Gehring, Les relations entre la Tunisie et L'Allemagne, in: Les cahiers de Tunisie, XVII, 71/72 (1970), p 25.

المخزن، الذي رفض التعاون مع الألمان لئلا يُفسد علاقته بها. وفي الوقت نفسه، استخدمت فرنسا الشريف سي عبد السلام الوزاني، المقرّب إليها، لتهدئة القبائل الجزائرية الحدودية[1].

وبعد انتهاء الحرب، سار بسمارك قدماً في تكتيك تشتيت السياسة الفرنسية وإبعادها عن قضية الألزاس واللورين[2] وشَغْلها في شمال إفريقيا، كلما وجد أنّ تيارات الانتقام في فرنسا تشتدّ ضد بلاده. فوعد في عام 1872 القبائل الجزائرية الثائرة على الفرنسيّين بإرسال أسلحة إليها في حال تجدّدت الحرب بين بلاده وفرنسا[3]. وكتب إلى الإمبراطور الألماني وليم الأوّل يقول «إن إقامة مركز في طنجة يخدم المصالح التجارية الألمانية له نفس الأهمية السياسية في حال وقعت الحرب بين ألمانيا وفرنسا»[4]. لذا أُرسل في العام نفسه القنصل فون غوليش von Güllich كوزير ألماني مفوّض الى طنجة بمهمّة مزدوجة، وهي تنمية التجارة الألمانية مع المنطقة، والبقاء على مقربة من الأحداث في الجزائر، لكي تتمكن برلين من ممارسة ضغط على باريس كلما وجدت ذلك ضرورياً. وفي الوقت نفسه، عمل بسمارك على عزل فرنسا ومنعها من التحالف مع روسيا أو النمسا أو إيطاليا من خلال جمعه للدولتين الأوليين، على الرغم من تضارب مصالحهما البلقانية، في «عصبة الأباطرة الثلاثة» Dreikaisersbund وجمعه النمسا وإيطاليا مع بلاده في «التحالف الثلاثي» Triple-Alliance[5]. كما قامت سياسة بسمارك على منع قيام تحالف روسي - فرنسي، أو بريطاني - فرنسي أو بريطاني - روسي، وذلك من خلال اللعب

---

(1) Gehring, op.cit. p 27 Heine, op. cit. 63. Miège, IV, p. 18 no. 10; Guillen, p 18 ff.

(2) معريش 200. وانظر Gehring، ص ص 30 ـ 28 حول نشاطات الألمان في تونس إبّان تأزم العلاقات الألمانية ـ الفرنسية عام 1874

(3) Miège IV, p. 19.

(4) Guillen p 28, no. 3, p. 29 no. 4 pp. 27-31; Miège IV, p. 19 et no.3.

(5) Langer, op. cit., pp. 23 ff, 217-47, 235 ff, 243 ff. ظهر الحلف الأول إلى الوجود عام1873 والحلف الثاني عام 1882.

على التناقضات الإمبريالية لتلك الدول[1]. ووجد بسمارك أنّ تركيز بلاده على شؤون القارة، والابتعاد عن المنافسة الاستعمارية، وجعل الاستعمار ملهاة للدول المتصارعة خارج القارة، كفيل بأن يحفظ لألمانيا مكتسبات حرب عام 1870/ 71 ويُبعد أنظار الفرنسيين عن الألزاس واللورين[2]. فبارك جهود فرنسا الاستعمارية في تونس. وبالنسبة إلى المغرب، حاول أن يجعل منه «حجر شطرنج» يحركه في اتجاه الدول تبعاً لمصالح بلاده[3].

فخلال مؤتمر برلين عام 1878، رحب بسمارك بتوسّع فرنسا على حساب تونس، ولفت انتباه بريطانيا إلى مصر[4]. وفيما يتعلق بالمغرب، أرسل بسمارك خلال مؤتمر مدريد عام 1880 تعليماته إلى الكونت سولمز Solms ممثّل ألمانيا في المؤتمر، ليشارك زميله المندوب الفرنسي موريس Maurice «اتجاهه وآراءه وأصواته»، لأن ألمانيا ليس لها مصالح مباشرة في المغرب، ولأن «برلين تعتبر تونس كامتداد طبيعي للجزائر، وإنّ النفوذ في شمال إفريقيا يجب أن يكون لفرنسا بلا منازع»[5]. وفي نيسان عام 1883 طلب بسمارك من ڤيبر Weber، الوزير الألماني المفوّض في طنجة، إبلاغ أورديغا Ordega، الوزير الفرنسي المفوّض في تلك المدينة بأنّ ألمانيا لن تضع العقبات في وجه النفوذ الفرنسي في المغرب[6]. وقد فهم أورديغا ذلك على أنّه دعوة ألمانية لفرنسا لاحتلال المغرب. وفي مناسبة أخرى كرّر ڤيبر أمام أورديغا أنّ بلاده «تدرك مصالح فرنسا المشروعة في المغرب»[7]. ثم كتب بوش Busch في الخارجية

(1) عبد الرؤوف سنو، ألمانيا وسياسة الاندفاع «نحو الشرق»، مرجع سابق، ص 243 ـ 244.

(2) Hajo Holborn, Deutschland und die Türkei 1878-1890, Berlin, 1926 p. 4 f.

(3) معريش، ص 200.

(4) Langer, op. cit 219, 256, 260 f.

(5) صبحي، مرجع سابق، ص 24 ـ 25.

(6) «nous n'avons aucune raison de nous opposer aux efforts de la France pour augmenter son influence dans le Nord-Ouest l'Afrique», Guillen, p. 106 et no. 3.

(7) Miège IV, p. 23.

الألمانية إلى الوزير في طنجة يخبره بأن الحكومة الألمانية تتجنّب بقدر الإمكان أيّ أمر يؤدّي إلى عدم الثقة بينها وبين فرنسا[1].

وعلى ما يبدو، فإنّ الهدوء الذي شهدته العلاقات الألمانية ـ الفرنسية بعد ذلك جعل بسمارك يفكّر عام 1884 بالسعي للتوفيق بين المصالح الفرنسية والإسبانية حول تقاسم النفوذ في المغرب[2]. كما سعى في 1884/ 1885، على هامش مؤتمر الاستعمار في برلين، لإخراج وفاق ألماني ـ فرنسي، واستخدامه ضد بريطانيا. لكن سقوط حكومة جول فري Jules Ferry في فرنسا نهاية آذار 1885، ومجيء فرسينيه Freycinet إلى السلطة، وهو الذي كان لا يثق بنيّات بسمارك[3] وسط دعوات الحرب ضد ألمانيا لوزير الحرب الفرنسي الجديد جورج بولونجيه Georges Boulonger، إضافة إلى التقارب الفرنسي ـ الروسي[4] ـ عطلت كل هذه الأمور هدوء العلاقات السابق بين الدولتين، وجعلت بسمارك يجدّد تحالفاته مع إيطاليا والنمسا (1887)، ويوقّع مع روسيا سرًّا «معاهدة الضمان» Reinsurance Treaty لتأمين حيادها في حال وقوع حرب ألمانية ـ فرنسية[5]. ومنذ ذلك الحين، أخذت ألمانيا تجاهر علناً بمعارضة السياسة الفرنسية في المغرب.

ولعلّ استدعاء ڤيبر من طنجة عام 1885 وتعيين تستا Testa مكانه، وهو الذي خدم في السفارة الألمانية في الأستانة، كان يعبر عن الاتجاه الجديد في السياسة الألمانية نحو المغرب[6]. فقد أصبحت تقوية المغرب وقدراته العسكرية من خلال تزويده بالسلاح الألماني وإرسال الخبراء لتدريب جيشه، وبالتالي، إبعاد الفرنسيين

---

(1) هذا ما صرح به الوزير الألماني المفوض في طنجة إلى زميله البريطاني ونقله الأخير إلى حكومته. F.O. 413/9 Kirby Green to Salisbury, no. 30, confidential, Tanger 24.2. 1887

(2) صبحي 30 و Miège IV p. 23.

(3) صبحي، ص ص 38 ـ 40.

(4) Langer, op. cit, p. 376 f 379 f.

(5) Langer, p. 393 f, 417 ff 423 ff, 486 f.

(6) Guillen, op. cit. p 183 et no. 5.

عن المناصب العليا في البلاد، هدفاً سياسياً ألمانياً. وقد استخدمت ألمانيا مختلف الوسائل لمضايقة نفوذ فرنسا هناك وتحجيمه. فكانت تزوّد سلطان المغرب بتقارير عن الأطماع الفرنسية في بلاده ومساعي فرنسا لإقامة نظام مغربيّ بديل موالٍ لها، فضلاً عن تقارير حول تحركات الجيوش الفرنسية على الحدود الجزائرية ـ المغربية، أو عن مشروعات فرنسية في تلك المناطق (مشروع سكّة الحديد الفرنسية عبر الصحراء)[1].

وفي ربيع عام 1888 بدا التقارب الألماني ـ المغربي واضحاً مع الحديث عن مشروع مؤتمر دولي حول المغرب. وفي العام التالي أرسل المغرب إلى برلين بعثةً لتهنئة الأمبراطور وليم الثاني بجلوسه على العرش. وقد أبلغ وليم الثاني الحسن الأوّل، عبر بعثته، عن وقوف ألمانيا إلى جانبه عند الحاجة وأنّه (أي الحسن الأول) «كياقوتة حمراء على قلبه وأنّه يستطيع الاعتماد على مساعدته في الوقت الذي يحتاج إليه»[2]. كما أفهم الألمان سلطان المغرب أنّهم «يعيرونه آذاناً صاغية في كل ما يتعلق برغباته ومصالحه المشروعة»[3]. وترافق مع توطيد ألمانيا لعلاقاتها السياسية بالمغرب تدعيمها لوضعها الاقتصادي في البلاد واستقرار وكالاتها ومؤسّساتها هناك[4]، وعقدها معاهدة تجارية معه عام 1890[5].

وبالمقابل، عملت فرنسا على تخويف المخزن من الأطماع الألمانية في المغرب وضخّمت الشائعات عن مساعي ألمانيا للحصول على قاعدة بحرية في خليج عجرود أو الاستقرار في السوس بين وادي درعة ووادي نون[6].

(1) يحيى، مرجع سابق، ج 3، ص ص 473 ـ 474 و476.

(2) § Documents Diplomatiques Francais (DDF), Ser. 1, T 7, no. 389, Patenôtre à Spuller, Fez 29.5. 1889.

(3) Die Grosse Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914, Berlin 1924, Bd 8, Tattenbach an das Auswärtige Amt § (AA), no 1943, Tanger 25. 12. 1891.

(4) Guillen, 369-418, 478 ff. ومعريش، ص ص 233 ـ 235.

(5) فارس، مرجع سابق، ص 112.

(6) DDF, Ser 1, no. 132, Férand à Gobbet, Tanger 31.5. 1888 ومعريش، ص 235.

خلاصة القول، حددت متطلّبات سياسة بسمارك الأوروبية وعلاقته بفرنسا كيفية تحرك الدبلوماسية الألمانية في شمال إفريقيا عموماً وفي المغرب خصوصاً. فتردّي العلاقات الألمانية ـ الفرنسية منذ منتصف الثمانينات جعل بسمارك يسير في سياسة أكثر تشدداً غرضها إرباك الفرنسيين. وفي هذا الإطار، كان ربط المغرب بعلاقات دبلوماسية بالباب العالي، ومن خلال بعثات عسكرية عثمانية، يصبّ في مصلحة ألمانيا، إذ إنّ الوجود العثماني في شمال إفريقيا كان معناه من وجهة النظر الألمانية، مضايقة لفرنسا ولنفوذها في المنطقة. ولهذا، فسوف يتّسم «تكتيك» بسمارك، منذ منتصف الثمانينات وحتى اعتزاله السياسة مطلع عام 1890، بالسعي لتقريب المغرب والدولة العثمانية إلى بعضيهما، ولكن، في ضوء مستلزمات المصالح الألمانية أولاً وعلاقات ألمانيا بالدول الأوروبية وبخاصة فرنسا، وهو ما سنبحثه بعد قليل.

2 ـ التقارب العثماني ـ المغربي، الدبلوماسية الألمانية وردود الفعل الدولية

تعود المحاولات الأولى للتقارب العثماني ـ المغربي إلى مساعٍ غير ألمانية، سواء بمبادرة شخصية من السلطان العثماني عبد الحميد الثاني أوِ بوساطة دول أوروبية أخرى. ففي عام 1876 التقى السلطان عبد الحميد عقب جلوسه على العرش سي ابراهيم السنوسي، أحد تجار فاس وعلمائها ووكيل المغرب في مصر أثناء ترويج تجارته في الدولة العثمانية. وإثر ذلك، اندلعت الحرب العثمانية ـ الروسية، وبدا مصير السلطنة العثمانية على المحك. فانتهز السلطان المناسبة وحمل السنوسي رسالة إلى الحسن الأوّل[1] وصف فيها ما تتعرّض له السلطنة من أخطار على يد القوى المسيحية. وختم عبد الحميد رسالته بدعوة الحسن الأوّل إلى التضامن الإسلامي مع السلطنة، «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً. . . فيجب علينا معاشر المسلمين كافة، الاتحاد والتعاضد والتناصر لدفع كيد المشركين وإبقاء شعائر الإسلام بين المؤمنين، وإلاّ فعاقبة الأمور تؤول إلى محذور عظيم لا ينجو منه أحد من

(1) F.O. 424/61, Horace White to Derby, no 92 Tanger 24. 9. 1877. ومعريش، ص 188.

المسلمين ولو كان في أقصى البلاد. . .»[1]. فرد الحسن الأول برسالة لا تخلو من معاني الجامعة الإسلامية والتعاطّف مع السلطنة العثمانية في محنتها والاعتراف بعبد الحميد خليفةً وإماماً للمسلمين. وأضاف الحسن مخاطباً عبد الحميد: «فأما ما شرحتم من تمالك أهل الشرك، ونصبهم للمسلمين الغوائل والأشراك، ودعوتم إليه من الاتحاد على دفاعهم والاشتباك، فما خلت ـ بحمد الله ـ ضمائرنا من تلك النية، والتناصر في ذات الله عندنا غاية الأمنية، والسعي في جمع الكلمة متعين على جميع أهل التوحيد. . .»[2]. ويبدو أنّ السلطان العثماني أراد أن يكون لتحركه في اتّجاه المغرب تأثير أعمق، فكلّف شيخ الإسلام حسن خير الله بالكتابة في هذا المعنى إلى موسى بن أحمد، وزير السلطان المغربي، ومما جاء في رسالة شيخ الإسلام « . . .إنّ مدار قوة الأمة المحمدية وصولتها على سائر الملل الردية إنما هو اتحاد جميع أفرادها الموجودة في كرة الأرض وتشابك الأيدي منها بالقبض ولا سيما عند تعاضد المشركين وقوة أعداء الدين كما نشاهد وتسمعونه مما لهم في هذا الزمان من الصولة الباهرة والجولة والشدة القاهرة المؤدية بحسب المآل إلى الفتك بجميع ما للأُمة المحمدية من الأفراد وإنْ كانوا في أقصى البلاد. . .»[3].

وعندما بقيت هذه الاتصالات في شكل تبادل رسائل الودّ من دون تحقيق شيء ملموس، وبعدما كانت الهزائم قد أُلحقت بالسلطنة العثمانية على يد روسيا، وانبثق عن مؤتمر برلين مقرّرات نزعت عن السلطنة ممتلكات لها في آسيا وأوروبا، سعى عبد الحميد الى الاتّصال مجدداً بالمغرب، ورأى أن يستخدم هذه المرة قنوات الدبلوماسية البريطانية بسبب علاقة بلاده والمغرب الجيدة بتلك الدولة آنذاك. ففي الوقت الذي كان فيه عبد الحميد يدعم بريطانيا في سياستها

(1) تاريخ الرسالة بالتقويم الهجري هو غرة ربيع الأول 1294، أنظر محمد المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث، ج 1، بيروت 1985، ص ص 69 ـ 71.

(2) المنوني، ج 1، ص ص 71 ـ 74.

(3) ابن زيدان، اتحاف، ج 2، ص ص 360 ـ 362 و B.G. Martin, Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa, Cambridge 1976, p. 148.

الافغانية ضد روسيا، ويطلب من الأفغان باسم الجامعة الاسلامية التعاون معها[1]، طلب الصدر الأعظم خير الدين باشا بالمقابل دعم بريطانيا لإقامة علاقات دبلوماسية مع المغرب، ولكي يرسل الأخير بعثةً إلى الاستانة، بعدما كان الباب العالي قد أخذ زمام المبادرة عام 1877 بإرسال سي إبراهيم السنوسي إلى الحسن الأوّل[2].

استجابت بريطانيا للطلب العثماني. وقام قنصلها في طنجة دروموند هاي Drummund Hay بالاتصال بالمخزن، وأبلغ ساليزبوري بأن المغرب يرحّب بمبادرة السلطان العثماني بإقامة التمثيل الدبلوماسي بين الدولتين، إلا أنّ الوزير المغربي محمد برغش يرى أن بلاده لا تستطيع أن ترسل بعثة الى الاستانة لأسباب مالية. ومع ذلك فلم يقتنع هاي بهذه المسوغات، وعزا المسألة إلى حالة «الجفاء» بين المغاربة والعثمانيين لأسباب تتعلّق بادعاء كل فريق بأحقيته بالخلافه[3].

وجدت هذه الاتّصالات تعليقاً عليها في صحيفة «ثمرات الفنون» البيروتية. فكتبت أن الحسن الأوّل بعث إلى عبد الحميد يطلب قبول سفير مغربي في الاستانة. وعلّقت الصحيفة «... إنّ جامعة الدين توجب على سلطان مراكش أن يتقرّب إلى الدولة العلية، غير أنّ السلطنة مع ذلك، بقيت بعيدةً عنها... والجامعة الدينية توجب أن يكون لسلطان مراكش سفير في دار السعادة لأحكام الألفة بين الدولتين»، وإنّ محالفة مراكش للسلطنة «في الاحوال الحاضرة لا بد أن تكون فيها مصلحة للأمة الاسلامية»[4].

وجاء احتلال فرنسا لتونس عام 1881 ليبلور سلسلةً من المعطيات تضافرت

---

(1) حول مسألة استخدام بريطانيا الجامعة الإسلامية لأغراضها السياسية أنظر Ram Lakham Shukla, Britain, India and the Turkish Empire 1853-1882, New Delhi ect. 1973, pp. 132-151.

(2) F.O. 424/77. Layard to Salisbury, no 1537, secret, Constantinople 16-12. 1878.

(3) F.O. 424/79, Hay to Salisbury, no 15, confidential, Tanger 6.2. 1879.

(4) ثمرات الفنون، السنة السادسة، عدد 301، 11/10/ 1880.

جميعها في مصلحة إقامة العلاقات الدبلوماسية بين الدولة العثمانية والمغرب. فقد دفعت نشاطات أورديغا في وضع شريف وزان سي عبد السلام تحت الحماية الفرنسية، فضلاً عن تصريحات فرنسية تدعو الحكومة الفرنسية إلى استكمال سيطرتها على المغرب أو تقسيمه بينها وبين بريطانيا[1] بالسلطان الحسن الأوّل أن يفكّر في التعاون مع العثمانيين للمحافظة على استقلاله[2]. أما السلطان عبد الحميد، فكان في العام الأوّل للاحتلال الفرنسي لتونس أظهر تصميماً على استعادة هذه البلد. كما سبّب الاحتلال الفرنسي لتونس صدمة لمشاريع إيطاليا وإسبانيا الاستعمارية في شمال إفريقيا. فأخذت الدولتان تسعيان إلى تقوية المغرب للوقوف في وجه الأطماع الفرنسية، ورأتا أنّ إقامة علاقات دبلوماسية بين الآستانة ومراكش يمكن ان تشكّل مزاحمة لفرنسا، وتمنع وقوع المغرب تحت الحماية الفرنسية[3]. أمّا بريطانيا فكانت تريد المحافظة على الوضع الراهن في المغرب وعلى تقدم تجارتها. لذلك كانت قلقة من محاولات فرنسا وضع هذه الدولة تحت حمايتها[4].

وهكذا تشجع السلطان الحسن الأول بهذا الجو الدولي المعادي لفرنسا، وقرّر أن يجدد علاقاته بالباب العالي، ويعمل على الاستفادة من خبرة العثمايين ورجالهم. فوجه في عام 1882 وفداً برئاسة الوزير بريشة التطواني الى الآستانة، التي رحبت به واستقبلته بحفاوة بالغة. وتمّ الاتّفاق على إقامة التمثيل الدبلوماسي بين البلدين. فرشّحت الدولة العثمانية الأمير محيي الدين بن الأمير عبد القادر الجزائري كممثل لها في طنجة، فيما رشّح المغرب سي إبراهيم السنوسي السالف الذكر ممثلاً له في الآستانة[5].

(1) معريش، ص ص 218 ـ 221 و227 حاشية 2.

(2) Guillen, op.cit, pp. 106-107; Miége, op. cit. IV, p. 150, 182.

(3) معريش، ص 191 و.Miège, IV, p. 174 et nos. 5,6

(4) معريش، ص 221 و 226.

(5) المنوني ج 1، ص ص 66 ـ 67 والفاسي حركات، ص 87 ـ 88.

وعلى ما يبدو، فقد علم سفير فرنسا في الآستانة بمضمون الاتّفاق العثماني ـ المغربي، فأبلغ حكومته بالأمر، التي سارعت الى تنشيط دبلوماسيّتها قصد إغراء دول معاهدة مدريد للوقوف في وجه هذا التقارب الإسلاميّ[1]. ويبدو أنّها كانت أكثر نجاحاً في تحركها تجاه المغرب. فلم يستطع الحسن الأوّل الصمود أمام ضغوطاتها، فأرجأ المشروع.

وفيما وجد مشروع إقامة علاقات دبلوماسية بين الدولة العثمانية والمغرب الأقصى حتى منتصف الثمانينات أقنية دبلوماسية بريطانية وإيطالية واسبانية، فإنّ عام 1885 يعتبر نقطة تحوُّل في السياسة الألمانية تجاه المغرب، وبالتالي تجاه التقارب العثماني ـ المغربي. فبعد مواقف بسمارك المؤيّدة لسياسة فرنسية توسعية في شمال إفريقيا وتوجيهه إشارات إلى الفرنسيين توحي بعدم اكتراث بلاده بالمغرب وأن جلّ ما تريده هناك سياسة اقتصادية، اتجهت السياسة الألمانية مع تردي العلاقات الألمانية ـ الفرنسية وولوج ألمانيا طريق الاستعمار، الى مناهضة فرنسا في المغرب. وجاء إرسال تستا من الآستانة الى طنجة، وهو الخبير في السياسة العثمانية، يعبّر عن سياسة برلين الجديدة تجاه المغرب.

وخلال عمله في الآستانة كان تستا يرى أنّ ألمانيا يمكنها أن تستفيد من قوّة الجامعة الإسلامية والجمع بين أقوى قوّتين إسلاميّتين (السلطنة العثمانية والمغرب)، والحصول، بالتالي، على نفوذ في المغرب ومناهضة السياسة الفرنسية هناك. فأيّ تقارب عثماني ـ مغربي كان سيساعد على دفع المغرب في طريق الإصلاحات وتقوية نفسه من خلال خبراء عثمانيين يتلقون المشورة من ألمانيا ويضعون حداً للمؤسسات الفرنسية، ومنها بعثة التدريب العسكرية الفرنسية. وقد أيّدت إسبانيا وإيطاليا سياسة تستا هذه لأنها تضع حدًّا للنفوذ الفرنسي في المغرب، فيما شجّعتها بريطانيا «بصمت»[2]. وقد حظيت مخطّطات تستا بموافقة بسمارك.

---

(1) الفاسي، ص 88 ومعريش، ص 190.

(2) Guillen, p. 183, no 5; Miège IV, 175 et no 5

وفي مطلع عام 1885 استطاع تستا أن يحصل على موافقة بريطانيا وإسبانيا وإيطاليا على مشروع تقارب عثماني - مغربي يتوّج بإقامة التمثيل الدبلوماسي بين الدولتين[1]. وبمسعى منه تنقّل مبعوث يدعى أبو طالب بين الآستانة ومراكش في مهمّة بين عبد الحميد الثاني والحسن الأوّل. وفيما يذكر مبياج أنّ المخزن أرسل أبا طالب الى الآستانة في نيسان عام 1885 وعاد منها في كانون الأوّل من العام نفسه، وأنّ عبد الحميد استقبله «ببرودة زائدة»، وكذلك خير الدين باشا وظافر المدني وقيادات من أنصار الجامعة الإسلامية[2]، يذكر غويان أنّ المدعوَّ أبا طالب استطاع خلال وجوده في الآستانة وبوساطة المستكشف الألماني لينز Lenz أن يستحصل من رادوفتيز Radowitz، السفير الألماني في الآستانة، على رسالة توصية لمقابلة السلطان العثماني. ويضيف هذا المصدر أن أبا طالب استطاع أن يقنع السلطان عبد الحميد أنّ له نفوذاً كبيراً في المغرب، وأنّ سلطان المغرب يرغب في تجديد الروابط بالسلطنة العثمانية، وأنّه مكلف بذلك. وتبعاً لرواية غويان، فقد وصل أبو طالب الى طنجة في كانون الأوّل عام 1885، وذهب الى مراكش، وطلب مقابلة الحسن الأوّل على أنّه يحمل رسالة شفهية إليه من السلطان العثماني. لكنّ الحسن رفض مقابلته وغادر المغرب في 22 شباط 1886[3] بعدما قابل تستا.

ومن سياق الروايتين تبقى هناك حلقات مفقودة. هل كان أبو طالب مبعوثاً من قبل الحسن الأوّل أو من قبل السلطان العثماني، أو لم يكن مبعوثاً لأي منهما. وهل كان يعمل لحسابه الخاص أو لحساب جهة أخرى؟ هل غادر مراكش إلى الآستانة وعرض خدماته على عبد الحميد بواسطة السفير الالماني مدّعياً من دون سند خطّي أنه مقرّب من الحسن الأوّل وأنّ الأخير يريد تجديد علاقاته بالباب العالي، وهل يُعقل أن يرسل عبد الحميد رسالة شفهية الى سلطان المغرب مع شخص غير معروف في الآستانة؟ وعلى الرغم من أننا لم نعثر في الأرشيف

(1) معريش، 191
(2) Miège IV, p. 175. والحواشي 10 و11 من الصفحة نفسها.
(3) Guillen pp. 182-183, et no. 4 p. 182, no. 1 p. 183.

الألماني على ما يؤكّد علاقة ألمانيا ببعثة أبي طالب، إلاّ أنّنا نشتمّ أنّ الدبلوماسيين الألمان كانوا وراء ذلك. وإلاّ لماذا توسّط المستكشف لينز لأبي طالب لدى رادوڤيتز، ولماذا حمل أبو طالب رسالة توصية من السفير الألماني الى السلطان العثماني، ولماذا قابل أبو طالب تستا خلال وجوده في مراكش؟ هذه التساؤلات جعلت غويان يعتقد أنّ مسألة أبي طالب مكيدة من صنع تستا نفسه للتقريب بين السلطنة العثمانية والمغرب[1]. ونحن نشارك غويان رأيه هذا استناداً الى وثيقة ألمانية تعود الى مطلع عام 1888[2] ذُكر فيها أن سلطان المغرب طلب من ڤيبر في أوائل العام 1885 أن تتوسّط بلاده بين المغرب والسلطنة العثمانية لكي تقوم مراكش بإرسال بعثة الى الآستانة. لكن ڤيبر أبلغ السلطان يومها، وبدون علم الخارجية الألمانية، أنّ عليه الاتصال رسمياً بالامبراطور وليم الأوّل لأجل ذلك. عندها عدل الحسن الأوّل عن الفكرة. وكما نعلم، فقد حلّ تستا في اثناء ذلك محل ڤيبر في مفوّضية ألمانيا بطنجة، ممّا يحملنا على الاعتقاد أنّ تستا أراد، وهو من أنصار استغلال الجامعة الاسلامية بين السلطنة والمغرب لمصلحة بلاده، أن يصحّح الخطأ الذي وقع فيه ڤيبر ويأخذ زمام المبادرة بإرسال أبي طالب الى الآستانة وإيهام عبد الحميد أنّه مبعوث من قبل الحسن الأوّل. لكنّ عبد الحميد شكّ في مصداقية أبي طالب ولم يحمّله رسالة الى سلطان المغرب. فاستمر أبو طالب في خطّته وحضر الى مراكش لتسليم الحسن الأوّل الرسالة الشفهية من عبد الحميد. وهذه المكيدة لم تنطلِ على سلطان المغرب، فرفض مقابلته. وفي تموز 1886 وصل الى مراكش مبعوث من قبل السلطان عبد الحميد ومن ضمن مهامه الاستفسار على حقيقة أبي طالب[3]. كل هذه الوقائع تؤكّد أن الدبلوماسية الالمانية، على الأقل من دون علم الخارجية في برلين، كانت وراء بعثة أبي طالب.

وسواء أكان أبو طالب مبعوثاً من عبد الحميد أو من سلطان المغرب،

---

(1) Guillen 183, no. 3

(2) PAAA, Türkei 173, Bd 1, AA an Bismarck, no. 2, A 941 Berlin 23.1. 1888

(3) Guillen 184 et no. 3; Miège IV 176.

أو لم يكن كذلك، فقد سارعت الدبلوماسية الفرنسية لإحباط مشروع التقارب العثماني ـ المغربي. فقام فيرو، الوزير الفرنسي المفوّض في طنجة، بتخويف الحسن الأول من مخططات العثمانيين والألمان على بلاده[1].

وفي نيسان عام 1886، وبعدما أشارت إسبانيا على الباب العالي بإقامة مفوضية له في طنجة وإرسال بعثة عسكرية إلى المغرب «لأجل التصدّي لمطامع فرنسا»[2]، شاور الباب العالي بسمارك بشأن ذلك. فدعم المستشار الألماني المشروع بحرارة وأصرّ على ضرورة أن تنسّق ألمانيا والسلطنة العثمانية سياستهما، وتوسيعا نفوذهما في المغرب على حساب فرنسا[3].

وكان بسمارك مهتماً بألاّ يضعف مركز عبد الحميد الإسلامي في أعقاب سقوط تونس ومصر بأيدي الفرنسيين والإنكليز[4]. وبتحول شمال إفريقيا إلى مسرح للجمعيات السرية والطرق الصوفية في ضوء نمو تيار الجامعة الإسلامية في مناطق كثيرة من إفريقيا[5]، كان بسمارك يريد أن يستخدم نفوذ عبد الحميد كخليفة في سبيل تسهيل مشاريع بلاده الاستعمارية في إفريقيا الإسلامية ومناهضة فرنسا في شمال إفريقيا[6]. فكتب إلى سفيره في الآستانة يقول «إنّ حركة تعصّب إسلامي تجد أرضية خصبة بين السكان في شمال إفريقيا، وهي موجّهة ضد الأجانب، وإنه من المفيد في ضوء هذه الظروف أن يستخدم السلطان (العثماني) نفوذه كخليفة للتأكيد على الحكام المعترفين بسلطته الدينية

(1) Guillen 183.

(2) «Pour contenir les visées de la France», Guillen 183;
وقارن: Green, French Islamic, p. 14.

(3) Guillen 183.

(4) محمد مصطفى صفوت، موقف ألمانيا إزاء المسألة المصرية 1876 ـ 1914، في «المجلة التاريخية المصرية». 1/2 (1948)، ص 106 ـ 107.

(5) صبحي مرجع سابق، ص 58 ـ 59.

(6) Panislamism and the Caliphate, Times 19.1.1882, p. 8.

والدنيوية تسهيل نشاطات التجّار والرحّالة الألمان»[1]. ومقابل ذلك، كان بسمارك على استعداد لأن يقف إلى جانب السلطنة العثمانية ويدعمها في الحفاظ على ممتلكاتها في أوروبا وخارجها، وأن يدعمها في مجالات أخرى[2].

وقد راقت «سياسة تبادل الخدمات» السلطان العثماني، فأبدى استعداده لتسهيل تغلغل الألمان في زنجبار من خلال اتصاله بسلطانها[3]، وكذلك بالممالك والإمارات الإسلامية في السنغال والنيجر والكامرون. وأبلغ السلطان رادوڤيتز أنه يعتزم إرسال بعثة إلى المغرب، وأنّ إقامة مفوضية عثمانية هناك ستخدم مخططات ألمانيا، إذ ستمكن المبعوثين العثمانيين في المغرب الاتصال من هناك بالمناطق الإسلامية في إفريقيا[4].

قابل بسمارك «اندفاع» عبد الحميد «لتبادل الخدمات» واستعداده لركوب الدبلوماسية الألمانية لأجل مشاريعه في المغرب بتحفظ شديد. فهو لم يكن يريد أن يقف وراء مخططات عبد الحميد في المغرب، وجلّ ما أراده أن يستغل السلطان العثماني ويستفيد من نفوذه الإسلامي للتغلغل في زنجبار ومناطق إسلامية أخرى (الكامرون. . توغولاند)، فضلاً عن تحسين علاقات ألمانيا بالطريقة السنوسية[5]. كذلك استغرب بسمارك كيف يمكن لعبد الحميد

(1) Archiv Potsdam § (AP), AA, Kolonialabteilung § (KA), AI, Stellung des Sultans der Tûrkei zu den deutschen Unternehmen in Ost-Afrika-1866-1886, Bismarck an Radowitz, no. 2601, A 4584, Berlin 28.4. 1886.

(2) AP, AA, KA, Bismarck an Radowitz, no. 2601, A 4584, Berlin 28.4. 1886.

(3) يحتفظ المؤلف بصورة عن رسالة السلطان العثماني إلى سلطان زنجبار يناشده فيها باسم الجامعة الإسلامية التي تربطهما معاً أن يسهل نشاطات الألمان في بلاده، وهي باللغة العربية. تاريخ الرسالة 20 أيلول 1886، أنظر AP, AA, KA, Stellung, Radowitz an Bismarck, no. 249, A 13851, Pera 10.11.1886.

(4) AP, AA, KA, Stellung, Radowitz an Bismarck, no. 140 Pera 15.6. 1886.

(5) الوثيقة السابقة.

أن يخدم من المغرب مخططات ألمانيا في الكامرون[1]. ولهذا بعث المستشار الألماني إلى رادوفيتز يطلب إليه تجنب أيّة خطوات للتقريب بين السلطنة العثمانية والمغرب «لأن هذا سيسبّب إزعاجاً لإسبانيا وفرنسا»[2]. وطلب من سفيره ملاحقة مسألة اتصال السلطان العثماني بسلطان زنجبار «لأن هذا ما يهمّ ألمانيا»[3]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا قرّر بسمارك فجأةً أن يأخذ بعين الاعتبار مصالح إسبانيا وفرنسا، وما هو سبب هذا التبدّل السريع في موقفه من السلطنة العثمانية بمقابلة «خدماتها بخدمات»؟

كانت «المسألة المغربية» تدخل في توازنات بسمارك الأوروبية. ففي ذلك العام (1886) كانت إسبانيا الحاقدة على فرنسا بخصوص المغرب تسعى جاهدةً لربط نفسها بالأحلاف. ووجدت أن الانضمام إلى «التحالف الثلاثي» الذي يضمّ ألمانيا والنمسا وإيطاليا سوف يساعدها على إفساد خطط فرنسا في المغرب. ولكن بسمارك وجد أنّ وضع إسبانيا غير مستقرّ، واقترح عليها الدخول في تحالف سرّي مع إيطاليا، وتكون بذلك مرتبطة بطريقة غير مباشرة بالتحالف الثلاثي[4]. ولهذا كان يهم بسمارك، في تلك المرحلة، ألاّ تُمارس دبلوماسية ألمانية تجاه المغرب قد تفسّر في غير محلّها في مدريد، وتؤثر بالتالي في مفاوضات التحالف الإسباني - الإيطالي. كما كان بسمارك يخشى من أي استفزاز ألماني لفرنسا في المغرب أو خارجه من أن يشعل نار الحرب التي كان يُهدّد بها بولونجيه[5].

ومع ذلك، وصل إلى مراكش في النصف الثاني من عام 1886 وبمسعى من تستا مبعوث عثماني جزائري الأصل هو علي بك في مهمة سرية. وكانت مهمّته

---

(1) PAAA, R 14613, Acta betr. die Muhamedaner in Afrika, Bismark an Radowitz, no. 5, zu A 7729 Berlin 14.7. 1886.

(2) AP, AA, KA, Stellung, Bismarck, A an Radowitz, no. 188 zu 7729/8495/4185, Berlin 15.7. 1886.

(3) الوثيقة السابقة.

(4) صبحي، مرجع سابق، ص 63; Langer, op. cit, p. 404 f.

(5) Langer, p. 379 f.

تنحصر في شقين: التأكد من كون أبي طالب السالف الذكر مبعوثاً بالفعل للحسن الأول إلى البلاط العثماني، وتقديم عرض عثماني إلى المخزن في إعادة تنظيم الجيش المغربي، وأن تحلّ بعثة عسكرية عثمانية محلّ البعثة الفرنسية[1]. وقد اعتقد فيرو أن بعثة علي بك ليست بعيدة عن مخططات ألمانيا، وأنّ هدفها هو قلب نفوذ بلاده في المغرب[2]. فسارع إلى تخويف السلطان المغربي، مبيّناً له مخاطر العثمانيين على بلاده. واستخدم في ذلك عملاء للمفوضية الفرنسية في طنجة وأصدقاء مخلصين له للتأثير في الحسن الأول، ومنهم أحمد بن سودة، مستشار السلطان للشؤون الدينية، الذي قدّم إلى السلطان مذكرة سرية جداً حول الموضوع[3]. فخاف الحسن الأول من ألاعيب تستا ورفض مقابلة علي بك. كما اتّهم السلطان المغربي تستا بمحاولة التأثير في بعض أقاربه الذين غادروا البلاد للإقامة في الآستانة والاتصال بظافر المدني[4].

وقد عزا تستا فشل البعثة إلى الخلافات الدينية بين المغرب والسلطنة. فالحسن الأول، كونه من الأشراف، كان يعتزّ بحسبه ونسبه، ويعتبر نفسه أسمى من السلاطين العثمانيين[5]. لكن عبد الحميد قلّل من أهمية الخلافات الدينية هذه، وقال: «دعوا المسألة الدينية جانباً. إنّ تركيا والمغرب دولتان إسلاميتان كبيرتان ومن مصلحتهما إقامة علاقات دبلوماسية»[6].

وبعد شهور عدة على هذا الإخفاق، عاد الباب العالي يلحّ على برلين في القيام بمبادرة جديدة، وطلب أن يقوم تستا بجس نبض السلطان المغربي مؤكداً على أهمية ذلك سياسياً لأجل «البقاء على مقربة من الأحداث الجارية» في شمال

---

(1) Guillen 184 et no. 3; Miège IV, p. 176.

(2) Guillen 184, et no. 3.

(3) Miège IV 176 et no. 3.

(4) Miége IV 176 et no. 5.

(5) يحيى، مرجع سابق، ج 3، 474 ـ 475.

(6) Guillen 183, no. 2.

إفريقيا[1]. ويبدو أن بسمارك انزعج من علاقة تستا بالآستانة، فنقله من مركزه نهاية العام 1886 وعهد بشؤون المفوضية إلى سلدرن Saldern، مستشار المفوضية السابق (Legationsrat). وفي أثناء ذلك، قبل بسمارك أن يقوم سلدرن بتسليم وزير الخارجية المغربية كتاباً من محمد سعيد الباشا، وزير الخارجية العثمانية، يحوي طلباً عثمانياً لإقامة مفوضية في طنجة. وقامت السفارة الألمانية في الآستانة بنقل الكتاب، الذي حمل تاريخ 15 ربيع الثاني 1304، إلى سلدرن بتاريخ 17/ 1/ 1887[2]. وقد طلب محمّد سعيد باشا أن يقوم سلدرن بتسليم الكتاب شخصياً إلى وزير الخارجية المغربية لكي لا يعلم الفرنسيون عنه شيئاً[3]. وفي الوقت نفسه، قامت الخارجية الألمانية بإبلاغ وزيرها في طنجة بألا يثير حساسية فرنسا، وأن يمارس أقصى درجات التحفظ في سلوكه السياسي[4].

وفي 9 شباط سلّم الوزير الألماني الكتاب العثماني إلى وزير الخارجية المغربية، ومما جاء فيه، «... إنه لما كان تأييد وتزييد الحب والوداد وتأييد المخالصة والاتحاد الجاريين بالطبع فيما بين الدولة العلية وحكومة فاس الفخيمة ووقاية منافع الطرفين هو قصارى مرغوب السلطنة السنية وجل مبتغاها وكان الحصول على هذا المقصد موقوفاً على أن يكون لكل من الحكومتين الفخيمتين سفير في عاصمة الأخرى ليكونا واسطة لتبليغ أفكار الحكومتين الفخيمتين ونواياهما الخالصة ولا مراء بأنّ شهامة حكمدار فاس الأفخم سيتكرم بالاشتراك مع الدولة العلية بما عندها من خالص الفكر والنية بتشييد

(1) PAAA, Türkei 173, Bd 1, Testa an Bismarck, no. 2, A 11440, Tanger 5. 10.1886. و Guillen 184 et no. 4.

(2) PAAA, Türkei 173, Bd I, Radowitz an Bismarck, no 11, A 795, Pera 17.1. 1887; Saldern an Bismarck, no 21, A 2236, Tanger 15.2. 1887.

(3) PAAA, Türkei 173, Bd, 1, Radowitz an Bismarck, no 46, A 2743, Pera 28.2. 1887.

(4) هذا ما نقله الوزير البريطاني المفوض في طنجة إلى حكومته عن سلدرن، F.O. 413/9, Green to Salisbury, no. 3, confidential, Tanger, 24.2. 1887.

أُسس المخادنة والمصافاة وتأييد بنيان المخالصة والمناسبات وبما أن السلطنة السنية ترغب في تشكيل هيئة سفارة في طنجة مركز الحكمدارية الفخيمة الفاسية فالمتمنَّى إذاً صرف جل الهمم العلية باستحصال موافقة حضرة الحكمدار المشار إليه بحصول هذا المطلب المؤدي لتأييد دعامة المصافاة وتشييد أركان الصِلات فيما بين الحكومتين. . .»[1].

وفي أثناء انتظار الباب العالي الردّ المغربي عبر الأقنية الدبلوماسية الألمانية والذي تأخّر حتى حزيران عام 1888، حضر إلى مراكش عبد الله السنوسي، شقيق إبراهيم السنوسي صاحب بعثة عام 1877، مبعوثاً من طرف الشيخ ظافر المدني[2]. وقد استُقبل بفتور من قِبل الحسن الأول. وظهر أن السلطان المغربي كان يخشى نفوذ السنوسية أكثر من خشية نفوذ السلطان العثماني، إذ كان هؤلاء من المغاربة ومن الأشراف ويتزعمون الحركة التي كانت تحارب الاستعمار في شمال إفريقيا وتمدّ نفوذها إلى قلب القارة[3]. كما قام الباب العالي، خلال ذلك، بالإسراع في خطواته لاختيار ممثّله المقبل في طنجة. فوقع الاختيار مبدئياً على أحد اثنين، وهما علي فخري بك، حاكم نابليس السابق، وعلي شمس الدين أفندي، أحد أقرباء السلطان العثماني والذي كان مقرّراً له أن يترأس الوفد العثماني إلى مؤتمر مدريد عام 1888[4].

وعندما طال انتظار الردّ المغربي، أجرى الوزير الألماني المفوض في طنجة اتصالات مع المخزن وأبلغ بسمارك أن الوزير غريط يتحجج تارةً بأنّ الحسن الأوّل مشغول في حملة عسكرية في السوس، وطوراً بمرض السلطان. واعتبر هذا

(1) نص الرسالة كاملة في عبد الرحمن ابن زيدان، إتحاف إعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، ج 2، ط 2، الرباط 1990، ص 359 ـ 360.

(2) معريش، ص 192 ـ 193.

(3) راجع كتاب محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، القاهرة 1948.

(4) PAAA, Türkei 173, Bd 1, Saldern an Bismarck, no. 51, A 5241, Tanger 19.4. 1887; Radowitz an Bismarck, no. 94, A 5693, Pera 2.5. 1887; Travers an Bismarck, no 187, A 297, Tanger 31.12. 1887; F.O. 78/4098, vol 2, White to Salisbury, no. 42, Pera 3.2. 1888.

السلوك المغربي «خرقاً للمراعاة الواجبة تجاه الحكومة القيصرية» الألمانية و«يمس الباب العالي بشكل مشبوه». وختم أن المسألة كلها هي مكيدة أجنبية[1]، وأنها من صنع فرنسا، بهدف الإساءة إلى العلاقات الألمانية ـ العثمانية و«لإظهار عجز ألمانيا أمام العثمانيين»[2]. ثم ما لبث الوزير الألماني أن أضاف إيطاليا إلى لائحة الدول التي تناهض الدبلوماسية الألمانية في المغرب، وأن عدم إجابة السلطان المغربي على الكتاب العثماني يعود إلى مؤامرة دبّرها سكوفاسكو Scovasso، الوزير الإيطالي المفوض في طنجة، الذي توفي مؤخراً[3].

لقد سبّب إلحاح الباب العالي على الخارجية الألمانية لاستعجال الجواب ومتابعة المفوضية الألمانية في طنجة المسألة عن قرب انزعاج بسمارك، الذي رفض اقتراح ترافيرز في إرسال منصور ملحمة، ترجمان القنصلية، إلى الحسن الأول للسؤال عن الرد. كما لم يشأ بسمارك أن يُمارس ضغطاً على سلطان المغرب متسائلاً «ما هي مصلحتنا من وراء ذلك»؟[4] فقد كان المستشار الألماني يوافق على سياسة غير مباشرة معادية لفرنسا، ولكن ليس ضد إيطاليا التي كان قد جدّد معها «التحالف الثلاثي» مطلع عام 1887، وأضاف: «علينا ألاّ نضايق إيطاليا هناك»[5](المغرب).

وما لبثت التقارير الدبلوماسية أن انهالت على الخارجية الألمانية لتكشف أن دولاً أخرى كبريطانيا وإسبانيا متورطة هي الأخرى في العمل ضد الدبلوماسية الألمانية في المغرب. فكتب ترافيرز يقول «إن فرنسا وبريطانيا وإيطاليا

(1) PAAA, Türkei 173, Bd 1, Travers an Bismarck, no. 173, A 15929, Tanger 16.12. 1887.

(2) PAAA, Türkei 173, Bd 1, AA an Bismarck, no 2, A 941, Berlin 23.1. 1888.

(3) PAAA, Türkei 173, Bd, 1, Travers an Bismarck, no. 20, A 2763, Tanger 29.2. 1888; AA an Bismarck, A 2825, Berlin 7.3. 1888.

(4) «Quel interêt y avons-nous»?, Guillen, p. 187 عاد بسمارك وسمح بعد ذلك لمنصور ملحمة بزيارة المخزن والسؤال عن الرد.

(5) «Antiitalienische (Politik) nicht! Wir wollen Italien dort nicht genieren» Guillen, p. 187 no. 3.

وإسبانيا نصحت سلطان المغرب بالبقاء بعيداً عن تركيا وأفهمته أن السلطان عبد الحميد الثاني يريد أن يستغله مالياً في حال قيام حرب عثمانية أوروبية جديدة ويريد أيضاً أن يفرض حمايته على المغرب إلى أن يحين الوقت المناسب ويعلن نفسه سلطاناً عليه»[1].

وفي نهاية أيار بعث فيرو إلى الخارجية الفرنسية يبلغها أن الحسن الأول أبلغ الدولة العثمانية رفضه إقامة تمثيل دبلوماسي عثماني في مراكش[2]. وبعد أسبوع بعثت الخارجية المغربية بكتابين، الأول إلى الباب العالي والثاني إلى المفوضية الألمانية في طنجة، تعلمها بهذا القرار. وسوّغ المغرب للعثمانيين سبب رفضه أن ما يجمع المغرب والسلطنة من الأخوة والاتحاد باسم الجامعة الإسلامية هو أكبر من إقامة علاقات دبلوماسية بينهما، وأن إقامة مثل هذه العلاقات لا تكون بين البلدان الإسلامية. وجاء في رد الخارجية المغربية أن «... نعمة هذه الأخوة (بين المغاربة والعثمانيين) لا يقبل حكمها التشكيك. ولا يطرق مركبه (الاتحاد الإسلامي) تفكيك. فلا داعي لتنزيل جانبها منزلة ملل الاختلاف حتى تحتاج لنصب وسائط تمهيد الائتلاف ولتفهيم القواعد والقوانين والأعراف لأن من المقرر المعلوم أن المقتضي لذلك هو ضرورة المعاملات المتوقفة على المفاوضة بين الأجناس المحتاجة لبيان الاصطلاحات واللغات وذلك منتفٍ في أهل الملة الإسلامية والأخوة الإيمانية لاتحاد جميعهم في أُصول الأحكام والأعراف الشرعية واتفاقهم في سلوك المساعي الصالحة على متابعة السيرة السنية...»[3].

أما الرسالة الثانية التي سلّمت إلى المفوضية الألمانية في طنجة، فجاءت

---

(1) PAAA, Türkei 173, Bd 2, Travers an Bismarck, no. 48 A 5906, Tanger 14.5.88; Bd 2, Travers an Bismarck, no. 54, A 6369, Tanger 24.5.88; Bd 2, Waldthausen an Bismarck, no. 71, A 8081, Tanger 24.6.1888.

(2) DDF, Ser, 1, T. 7, Fèraud à Goblet, no. 132, Tanger 31.5.1888

(3) ابن زيدان إتحاف، ج 2، ص 360 و PAAA, Türkei 173, Bd 2 Travers an Bismarck, no. 60, A 7042, Tanger 5.6.1888.

معبّرة عن الضغوطات التي تعرض لها سلطان المغرب بشأن العلاقات بالدولة العثمانية. فقد برّر الوزير المغربي سبب امتناع بلاده عن إقامة العلاقات الدبلوماسية بـ «أن الوقت والحال لم يقضيا ما أشرتم إليه لعلل شُرحت للترجمان المذكور (منصور ملحمة)، وبُيِّنتْ له بياناً كافياً، وأهل مكة أدرى بشعابها»[1]. ومن الطبيعي أن الوزير غريط كان يغمز من قناة فرنسا التي وقفت منذ البداية ضد المشروع.

وما أن وصل الرد المغربي إلى الخارجية الألمانية حتى سارعت برلين إلى استفسار العواصم الأوروبية عن موقفها. ولكن لندن وروما، اللتين لم تشاءا الإفصاح في تلك المرحلة عن نياتهما الحقيقية من مشروع العلاقات العثمانية ـ المغربية، نفتا تورطهما[2]. أما باريس التي لم تسألها برلين بالطبع عن موقفها، فلم تكن تخشى البعثة العثمانية بقدر ما تخشى التغلغل الألماني في المغرب. فمنذ تعيين تاتنباخ Tattenbach مفوضاً ألمانياً في طنجة عام 1889، وعقده في العام التالي للمعاهدة التجارية بين بلاده والمغرب، وما أشيع عن مساعي ألمانيا للحصول من المغرب على امتياز يمنحها خليج عجرود ومنطقة في السوس قرب وادي درعة، بدأ الفرنسيون يشعرون بجدية المنافسة الألمانية. فحاولوا الالتفاف على المخزن بتأكيد صداقتهم للسلطان المغربي. فأكد باتينوتر Patenôtre، الوزير الفرنسي في طنجة، للسلطان المغربي أنه «يستطيع أن يعتمد على فرنسا بالأفعال وليس بالأقوال»[3]. وفي الوقت نفسه شنت الصحف الفرنسية هجوماً على عبد الحميد، وأثارت الشبهات حول نياته

---

(1) وثيقة بالعربية عثرنا عليها في أرشيف بون، راجع الرسالة كاملة في ملحق المقالة. PAAA, Türkei 173, Bd 2, Anlage zu Bericht A 65, Tanger 10.6. 1888.

(2) PAAA, Türkei 173, Bd 2, Hatzfeldt an Bismarck, no. 179, A 7205, London 13.6.1888; Bd 2, Solms an Bismarck, no. 222, A 7952, Rom 26.6. 1888.

(3) «Sa Majesté chérifienne pourrait se convaince non seulement par nos paroles, mais par nos actes, des sentiments amicaux à l'égard du Maroc». DDF, Ser 1, T. 7, Patenôtre à Spuller, no. 389, Fez 29.5.89.

المبيتة تجاه المغرب، ودعته إلى التوقف عن «تسويد وجهه من جرّاء ألمانيا»[1].

ومن دون أي فهم حقيقي لما يجري على أرض المغرب من صراعات امبريالية وعلاقتها بالتوازن الأوروبي، فقد أصر الباب العالي على الاستمرار في خوض مشروع العلاقات بالمغرب، بعد ما اعتقد أن بريطانيا وإيطاليا لا تعارضانه. فسارع وزير الخارجية العثمانية وأبلغ رادوڤيز أن عبد الحميد قرّر منح سلطان المغرب وساماً، لكي يبادر الأخير إلى إرسال بعثة إلى الآستانة. كما طلب معرفة حقيقة موقف بريطانيا من المسألة[2].

وقبل أن يصله الرّد الألماني، قام الباب العالي بإرسال سنوسي آخر إلى الحسن الأول هو محمد الوزّاني وسط ترحيب الصحف العربية والعثمانية التي ركّزت على الفوائد الدينية والتجارية التي يجنيها البلدان من وراء إقامة العلاقات الدبلوماسية[3]. وقام الشريف المغربي الدرقاوي بحلقة الاتصال بالمبعوث السنوسي[4].

ومنذ نهاية كانون الثاني عام 1890 بدأت التقارير تصل برلين بأن بريطانيا وإيطاليا وفرنسا ترفض إقامة العلاقات بين الآستانة ومراكش. فقنصل بريطانيا في طنجة رأى أن الحسن الأول لن يستجيب لدعوة عبد الحميد بإقامة العلاقات الدبلوماسية بينهما، وأن أي سلوك في هذا الطريق سوف يُفسر على أنه اعتراف منه بالسلطان العثماني خليفة[5]. وأضاف، أن سلطان المغرب يعتبر نفسه الخليفة الشرعي وينظر إلى عبد الحميد «كأدنى مستوى منه ويلقبه. . . بالخليفة البيزنطي»[6]. واعتبر أن إقامة بعثة عثمانية في مراكش

(1) PAAA Türkei 174, Radowitz an Bismarck, no. 93, A 7145, Pera 13.3.1889.

(2) PAAA 173, Bd 2 Said Pasha an Radowitz, A 7672 (1) 19.12.1889; Bd 2, Bismarck an Hatzfeldt no. 38, A 17676, vertraulich, Berlin 11.1.1890.

(3) معريش 194 و PAAA Türkei 173, Bd 2, Ambasciata d'Italia à AA, A 7142 9. 6. 1890

(4) Miège IV 179, no. 1

(5) PAAA Türkei 173, Bd 2, Hatzfeldt an Bismarck, no. 52, A 1369, London 27.11.1890.

(6) «As his inferior and styles him... as the Byzantine Caliph», F.O.78/4417, Ford to =

لا لزوم له بسبب عدم وجود رعايا عثمانيين في المغرب، على عكس ما يدعيه الباب العالي من تعرّض رعاياه للظلم هناك، وأن فتح العثمانيين لمفوضية لهم في طنجة سوف يقوّي من مقاومة الحكومة المغربية لكل ما هو أوروبي ويؤدي بالتالي إلى زرع الشقاق بين ممثلي الدول الغربية[1]. وأضاف أن المسألة كلها سوف تثير «حساسية فرنسا»[2]، وتدفع بالحكومة الروسية إلى فتح مفوضية لها في مراكش[3]. وفي تقرير لاحق، قال الوزير البريطاني إن مبعوثين عثمانيين تابعين لطرق صوفية شوهدوا على الطريق إلى فاس، وأن مبعوثاً عثمانياً يدعى حسن الكاتب سلّم الحسن الأول رسالة وهدايا من السلطان العثماني[4]. وهكذا قرّر ساليزبوري أن يقولها بصراحة، أنه ضد إقامة مفوضية عثمانية لأن الإلحاح العثماني وراء المسألة «سوف يجعل المغرب يرتمي في أحضان فرنسا وإسبانيا»[5].

أما بشأن الموقف الإيطالي، فقد أبلغ السفير الالماني في روما حكومته أن إيطاليا اليوم على عكس السابق، ضد إقامة مفوضية عثمانية، وتخشى أسوةً ببريطانيا، أن تحذو روسيا حذو الدولة العثمانية وتؤسس لها مفوضية في طنجة

= Rosebery, most confidential, no. 370, Constantinople 10.12.1892.

(1) «Can only bring trouble upon Mulai Hassan and render more difficult the relations of all Christian Powers with Morocco, there being no field open to the influence of the Ottoman Government-but for baneful purposes» PAAA Türkei, 173, Bd 2, Green to Salisbury, no 13, A 2465, Tager 6.2.1890.

عثرنا على الوثيقة هذه في ملفات أرشيف الخارجية في بون. Türkei 173, Bd 2, Tattenbach an Bismarck, no. 30, A 4363, Tager 24.3.1890; F.O. 78/4272, White to Salisbury, confidential, no. 95, Const. 27.2.1890.

(2) «Würde die Empfindlichkeit Frankreichs berühren», PAAA Türkei 173, Bd 2, Tattenbach an Bismarck, no. 30, A 4363, Tanger 24.3.1890 هذا ما قاله غرين لتاتنباخ ونقله الأخير إلى حكومته.

(3) PAAA Türkei 173, Bd 2, Tattenbach an Bismarck, no. 30, A 4363, Tanger 24.3.1890.

(4) PAAA Türkei, 173, Bd 2, Green to Salisbury, no. 13, A 2465, Tanger 6.2.1890; AA an Radowitz, vertraulich, no. 40, ad A 2465, Berlin 5.3.1890.

(5) PAAA Türkei 173, Bd 2, Hatzfeldt an Bismarck, no. 52, A 1369, London 27.1.1890.

مما سيساعد فرنسا التي كانت تتقرّب إلى روسيا على الخروج من عزلتها الدولية[1]. ولهذا تلقّى كانتاغالي Cantagalli، الوزير الإيطالي المفوّض في طنجة، أوامر الخارجية «بالمحافظة على الوضع الراهن للتمثيل الدبلوماسي في المغرب»[2]. ثم ما لبثت روما أن نصحت برلين بعد شهور قليلة على سقوط بسمارك، بسحب يدها من المشروع العثماني[3].

أما فرنسا، التي كانت قد تمكّنت، حتى ذلك الحين من إفشال كل مشاريع التقارب العثماني ـ المغربي، فقد كانت مقتنعة بأن سلطان المغرب سوف يحبط بفضل ضغوطاتها كل الخطوات العثمانية المقبلة لإقامة تمثيل دبلوماسي في بلده[4].

استنتاج

كانت ألمانيا من الناحية الاستعمارية، أقل الدول الأوروبية اهتماماً بالمغرب، إذ لم يشكل بالنسبة إليها منطقة مصالح مباشرة. ولهذا، لم يتوان بسمارك عن استخدامه «كحجر شطرنج» في توازناته الأوروبية بدءًا بمحاولة دفع الجزائريين إلى الثورة على فرنسا إبان الحرب البروسية ـ الفرنسية. وإن ارتباطات هذه التوازنات، أساساً، بمسألة الاحتلال الألماني للألزاس واللورين، هي التي

---

(1) PAAA Türkei 173, Bd 2, Italienische Botschaft in Berlin an AA in Rom, A 7142, Berlin 9.6.1890; Bd 2, AA an Solms in Rom, no. 246, A 7142, Berlin 15.6.1890.
وقارن Langer, op. cit. pp. 491 ff, 472-481 حول التقارب الفرنسي، الروسي والنزاع الإيطالي ـ الفرنسي، وراجع يحيى حول عزلة فرنسا نتيجة لسياسة التحالفات التي هندسها بسمارك، ج 3 ص 471.

(2) «Le Gouvernement du Roi a donné au commandeur Cantagalli des instructions inspirées par l'opportunité de maintenir le statue quo dans les représentations diplomatiques au Marco, afin d'eviter le développement de certaines influences étrangères» Promemoria, Ambasciata d'Italia, Türkei 173, Bd 2, Berlino 9.6.1890 zu A 7142, 9.6.1890.

(3) PAAA Türkei 173, Bd 3, Solms an Caprivi, no. 210, A 8358, Rom 7.7.1890

(4) PAAA Türkei, 173 Bd 2, Malet an Bismarck, confidential, A 4015, Berlin 22.3.1890.

حدّدت سياسة بسمارك في شمال إفريقيا، وبالتالي تشجيع فرنسا على استعمار تونس أولاً ثم المغرب ثانياً. ومع تردّي العلاقات الألمانية ـ الفرنسية أثناء المرحلة البولونجية، لم يحدث تبدّل ملموس في السياسة الألمانية تجاه فرنسا في المغرب، وإنما طرأ تغيير على تكتيك بسمارك. فظلّت المنطقة بنظر بسمارك ساحة نفوذ فرنسية وإسبانية، وذلك أن ألمانيا ليس لها هناك غير مصالح اقتصادية.

وحتى دعم بسمارك للعثمانيين في إقامة تمثيل دبلوماسي لهم مع المغرب، بغضّ النظر عن أهداف العثمانيين من وراء ذلك، فإن بسمارك لم يكن يصوغ بذلك استراتيجية ألمانية تصبّ في صالح وجود عثماني في شمال إفريقيا. وعلى الرغم من أنه نظر إلى الجامعة الإسلامية كحركة تعصّب تهدّد النفوذ الأجنبي في شمال إفريقيا وشرقها، إلا أن بسمارك لم يجد حرجاً في استخدام قوتها الروحية والسياسية، وحتى الاعتراف بعبد الحميد الثاني «خليفة» على المسلمين، في سبيل مخططاته الاستعمارية ومناوراته السياسية. فمن جهة، كان يريد أن يستغل قوة الجامعة الإسلامية ونفوذ عبد الحميد كخليفة «للدخول» إلى شرق إفريقيا، وفي الوقت نفسه استخدام القوة عينها لمحاصرة فرنسا في شمال إفريقيا وإلهائها، وجعل الجامعة الإسلامية سوطاً مسلطاً عليها.

ولم تكن دبلوماسية بسمارك تجاه التقارب العثماني ـ المغربي تدل على تناقض في سياسته أو على «خيالية» كما وصفها ميياج[1]. فبسمارك لم يكن متناقضاً ولا خيالياً، وكان يدرك عمق التناقضات الدينية ـ السياسية بين المغرب والعثمانيين من جهة، ومدى النفوذ الفرنسي المؤثر في البلاط المغربي الذي يحول دون وضع «استراتيجية» عثمانية ـ مغربية على المدى القصير أو البعيد. كما لم يتناس العداء التقليدي بين عرشي الدولتين. ولكن دبلوماسيته كانت تصب في أصول «لعبة الشطرنج» التي كان هو سيدها في أوروبا، مع الإدراك في الوقت نفسه لمصالح ومطامع الدول الأوروبية الأخرى

---

(1) Miège IV, 175.

في المنطقة. وفي رأينا أن تطوّر السياسة الألمانية تجاه المغرب بعد بسمارك لم يخرج عن القواعد التي رسمها المستشار الألماني. فخطاب الامبراطور الألماني وليم الثاني في طنجة عام 1905 وعزفه على «النغمة الإسلامية» باعتبار نفسه «حليف السلطان العثماني وأفضل صديق وحام للإسلام»[1]، يندرج ضمن «لعبة الشطرنج» البسماركية وإن كان صيغ بأسلوب ومضامين جديدة.

أما دعم الدول الأوروبية الأخرى ـ على الأقل حتى عام 1888 ـ لمشروع التقارب العثماني ـ المغربي برعاية ألمانيا، فيجب ألا يفهم أنه كان دعماً للجامعة الإسلامية بين المغرب والسلطنة العثمانية، بل استغلال لما قد ينتج عنها في لعبة التطاحن الدولي بالمنطقة. فمع أهمية المغرب لتجارة بريطانيا، إلا أن وضعه الاستراتيجي كان بالنسبة لها أكثر أهمية وفائدة. ولهذا كان يهم بريطانيا، قبل اتفاقها مع فرنسا عام 1904، المحافظة على الوضع الراهن في المغرب، وعدم وقوعه بيد الفرنسيين. ولهذا دعمت بريطانيا مشروع التقارب العثماني ـ المغربي لأنه يدخل عاملاً جديداً مزعجاً لفرنسا في المنطقة. كذلك اعتُبر التقارب العثماني ـ المغربي من منظار إيطاليا وإسبانيا الحاقدتين على فرنسا في المغرب، مزاحمةً لتلك الدولة هناك. ولكن خروج الدول الثلاث عن تلك السياسة بعد عام 1888 والسير في خط موازٍ لفرنسا في محاربة ذلك التقارب، لم يكن انسجاماً مع السياسة الفرنسية في المنطقة، بقدر ما فرضته ضرورات التوازنات الأوروبية. فالخشية من أن تلحق روسيا بالدولة العثمانية وتؤسس لها مفوضيةً في طنجة، أثار مخاوف تلك الدول من أن ينعكس التقارب الروسي ـ الفرنسي في أوروبا على الأوضاع في المغرب، وأن يؤدي فتح مفوضية روسية في طنجة إلى خروج فرنسا من عزلتها وتنسيق سياستها مع روسيا. ولهذا كتبت الخارجية الإيطالية إلى مفوّضها في طنجة عن وجوب «المحافظة على الوضع الراهن للتمثيل الدبلوماسي في المغرب». وبتقديرنا،

---

(1) The Near East from Within, F.O. 8 vol. 9289, p. 75. جاءت هذه الزيارة في أعقاب جو التحدي الدولي بين ألمانيا من جهة وبريطانيا وفرنسا من جهة أخرى، نتيجة «الوفاق الودي» بين الدولتين الأخيرتين.

أن هذا الموقف كان موجهاً لروسيا أكثر منه للدولة العثمانية.

ولكن مطلع العقد الأول من القرن الحالي شهد خروج فرنسا عن عزلتها التي هندسها بسمارك، واستطاعت أن تصوغ تسويات استعمارية مع كل من إيطاليا وبريطانيا وإسبانيا، وألمانيا آخر الأمر ـ وكان المغرب هو الضحية.

بالنسبة إلى الدولة العثمانية والمغرب، فعلى الرغم من التنافر بينهما حول المرجعية الدينية ـ السياسية فإن ظروف وأوضاع الدولتين كانت توفّر الأرضية الصالحة للتقارب بينهما. فبعثة بريشة التطواني أثبتت نجاحها ودلّت على أن إحياء الجامعة الإسلامية بين البلدين كان مدفوعاً باحتلال فرنسا لتونس. ولكن إلحاح الباب العالي على المخزن واستعجاله إقامة العلاقات بعد كل محاولة فاشلة من جهة، وأصابع فرنسا من جهة أخرى، جعلت الحسن الأول يخشى على ملكه من أهداف عثمانية غير معلنة بعيدة عن روح الجامعة الإسلامية. إضافة إلى ذلك، عمد السلطان عبد الحميد، في كل مرة، إلى إرسال سنوسي وراء الآخر كمبعوث له إلى البلاط المغربي، من دون أن يعي حساسية سلطان المغرب تجاه نفوذ السنوسية في شمال إفريقيا، خصوصاً بعدما أصبح لها وزن في المغرب نفسه. وربما كانت هذه السياسة أحد أسباب فشل التقارب.

وبعد عام 1907 أصبح المغرب هو الذي يلح على السلطنة ويسعى للتقرب إليها. فبعد «الثورة الحفيظية» بعزل السلطان عبد العزيز وتنصيب شقيقه عبد الحفيظ مكانه سلطاناً على البلاد، اشترطت حركة العلماء والأشراف المغاربة على السلطان الجديد استرجاع المناطق التي احتلتها فرنسا «. . . وإذا دعت الضرورة إلى اتحاد وتعاضد فليكن مع إخواننا المسلمين من آل عثمان وأمثالهما (كذا) من بقية الممالك الإسلامية المستقلة»[1]. وتحت تأثير حركة المقاومة الإسلامية للنفوذ الفرنسي في البلاد استعان المغرب بين عامي 1909 و1910 بمستشارين عسكريين عثمانيين لتحديث الجيش المغربي. ولكن فرنسا تمكّنت في عام 1910 من إجهاض ذلك بإجبار السلطان المغربي على الاستغناء عنهم وألا يستخدم في جيشه

(1) يحيى، مرجع سابق، ج 3، ص 627.

مدربين وضباطاً من غير الفرنسيين[1] وخلال الحرب العالمية الأولى دخلت علاقات المغرب بكل من ألمانيا والدولة العثمانية مرحلة جديدة[2].

ملحق

رسالة الوزير المغربي غريط إلى الوزير الألماني المفوض في طنجة بشأن رفض السماح بإقامة تمثيل دبلوماسي عثماني في المغرب.

الحمد لله   ولا حول ولا قوة إلا بالله

المحب العاقل الناصح الساعي في الخير بين الدولتين المحبتين منسطر دولة الألمان الفخيمة
الكبلير المعتبر طاوديش بعد مزيد السؤال عن أحوالكم ومحبة أن تكون بخير دائما فقد
وصلنا كتابك بأنك وجهت للحضرة الشريفة الترجمان العاقل منصور ملحمه ليشافه
الجناب العالي بالله بما حملته بإذن دولتك المحبة في شأن الجواب عن كتاب وزير الأمور
البرانية بالدولة العثمانية الموجه بواسطة دولتكم الفخيمة للحضرة العالية واطلعت
بكتابك شريف علم مولانا وصار نصره الله على بال من جميع ما ذكرته فيه وأمر في أعزه الله
أن نجيبك عن ذلك بأن الترجمان المذكور ورد وتلاقى بسيادته الشريفة وأنهى لها
ما حملته وأوضحه وبأنه دام تأييده استغنته وساطة دولتكم المحبة في جعل الاتصال
وعلاقة المحبة بين دولته الشريفة والدولة المذكورة غير أن الوقت والحال لم يقتضيا
ما أشرتم إليه لعلل شرحت للترجمان المذكور وبينت له بيانا كافيا وأهل مكة أدرى
بشعابها :: وبأن المحبة والمودة حاصلة بين الدولة الشريفة والدولة العثمانية من قديم
موروثة خلفا عن سلف فلا تحتاج إلى علاقة بما ذكر كما أمر في مولانا نصره الله أن نوجه
لك أيها المحب الجواب عن كتاب الوزير المذكور لتوجهه له على يدكم ودمت بخير وختم في 10
رمضان عام 1305

(الإمضاء) محمد المفضل بن محمد غريط

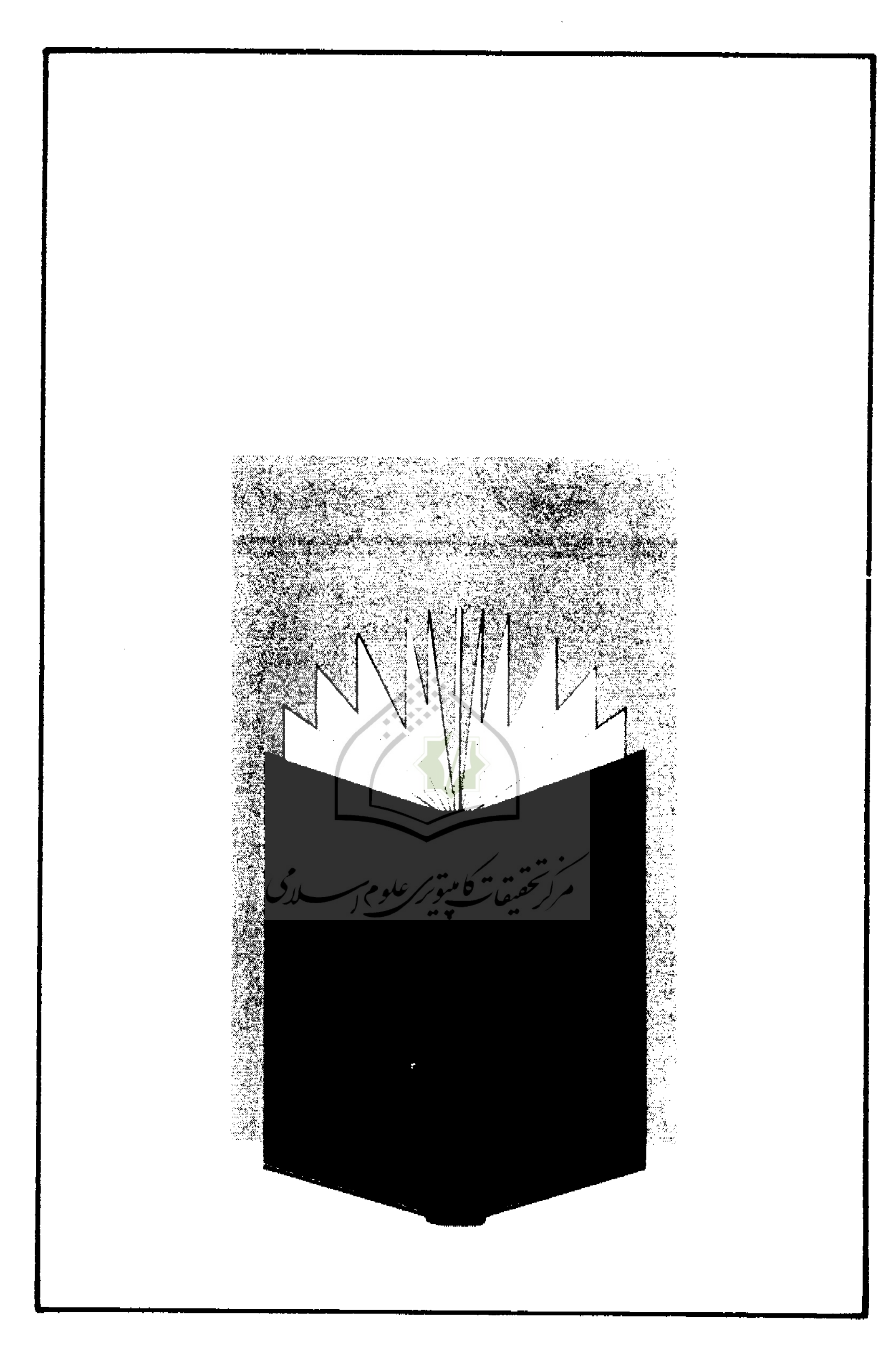
أرشيف الخارجية الألمانية في بون.

Türkei 173, Bd 2, Anlage zu Bericht A 65 Tanger 10.6. 1888.

---

(1) المرجع السابق، ج 3، ص 658.

(2) انظر Edmund Burke, Moroccan Resistance, Pan-Islam, and German War Strategy, 1914-1818, in: Francia 3 (1975) pp. 434-464.



مراجعات کتب



القوة البحريّة العثمانية والصراع على المحيط الهندي(*)

(پالميرا بروميت)

قراءة رضوان السيد

I

تمهّدُ Palmira Brummett لدراستها عن «القوة البحرية العمثانية، ودبلوماسية المتوسِّط في عصر الكشوفات الجغرافية» بالسؤال الافتراضي التالي: ماذا لو أن العثمانيين كانوا هم الذين اكتشفوا القارة الجديدة؟ أو ماذا لو أنّ العثمانيين كانوا بين الذين استعمروها بعد اكتشافها؟! وتقصد من وراء ذلك للقول إن العثمانيين كانوا يعون الأهمية التجارية للقارة الجديدة، كما أنهم كانوا قوةً بحريةً كبرى كان بوسعها المنافسة والصراع على السيادة في البحار القريبة والبعيدة ليس من أجل الفتح والغزو بحدٍّ ذاته كما هي الفكرةُ السائدةُ عنهم؛ بل من أجل الإفادة من عائدات التجارة، والمشاركة في مصادرها ومواردها. وتنتمي P. Brummett إلى مدرسةٍ نقديةٍ في فهم تكوُّن الإمبراطوريات التجارية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ تتحدّى الفكرة السائدة عن العثمانيين أنهم كانوا قوةً بريةً كبرى، تعتمد الغزو والاستيلاء من أجل استصفاء عائدات الأرض وضرائب المحاصيل للطبقة العسكرية السائدة من حول السلطان؛ وأنّ العثمانيين كانوا بهذا المعنى استمراراً متأخراً لإمبراطوريات الشعوب البدوية في أوروبا وآسيا، ما أدركوا الأوضاع الجديدة التي استتبّتْ منذ القرن الخامس عشر، وظلّت غالبةً حتى التاسع عشر، والتي تتمثل في أمرين اثنين: **الأول** أنّ عائدات

(*) Palmira Brummett: Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery. SUNY, 1994, 285p.

التجارة بالسيطرة على مصادرها وطرقها وضرائبها وسِلَعِها أهمُّ من عائدات الأرض التي كانت أساسَ السيطرة في الحِقَب الإقطاعية. والأمر **الثاني** أنَّ السيادة البحرية (امتلاك أُسطول، وامتلاك القدرات والموادّ الأولية والخبرات لتجديده وتطويره وتعويض خَسائره) عن طريق الأساطيل الحربية والأساطيل التجارية من أجل التجارة بالذات، والقدرة على المنافسة في نطاقها؛ صارت هي دعامة قيام الإمبراطوريات، كما يبدو في حالات البرتغال وأسبانيا وهولندا والمدن الإيطالية وبريطانيا العظمى.

تستند المدرسةُ الجديدةُ في دعوييها: ـ أنَّ العثمانيين كانوا قوةً بحريةً كبرى، ـ وأنّ اتجاهات فتوحاتهم في القرن السادس عشر (النصف الأول منه) حكمتها مصالحهم التجارية ـ إلى مختلف أنواع البقايا الأرشيفية العثمانية: سجلاّت المحاكم الشرعية في المدن، والسالنامه، وأوامر المهمّة، والجمرك، ومجموعات القوانين الصادرة عن السلاطين، وتقارير المؤرّخين، وتقارير القناصل الأوروبيين في عاصمة السلطنة، ومدنها الكبرى خلال تلك الحقبة. ويعني هذا محاولةً أو محاولاتٍ من جانب المؤرّخين المُراجعين هؤلاء لِتَرَسُّم خُطى مدرسة الحوليات الفرنسية في تتبُّع تطورات «الحضارة المادية»، ودلالاتها على «الوعي» لدى الطبقة الحاكمة، والنُخَب الفاعلة في المنظومة. وقد حاول خليل إينالجك وثريا فاروقي و Daniel Goffman، و Wilhelm Heyd تحقيق ذلك في دراساتهم عَبْرَ عدة خطوات: إعادة النظر في تأثير تطور القوة البحرية العثمانية على الاقتصاد العالمي في القرن السادس عشر، وإعادة النظر في السياسات الاقتصادية العثمانية في ضوء مطامح العثمانيين التجارية، وفحص تفاصيل مشاركة العثمانيين: الدولة والتجّار والطبقة العسكرية في تجارة المتوسط وما وراءها.

II

حاول الأوروبيون (البرتغاليون والبريطانيون والهولنديون والدانمركيون) منذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر الوصول إلى جنوب شرق آسيا؛ عبر عدة طرق؛ **الأولى** تمضي في الاتجاه الشمالي الشرقي مروراً بأراضي إمارة موسكو

فإيران إلى الهند. **والثانية** تمضي في الاتجاه الشمالي الغربي فتعبر المحيط الأطلسي إلى القطب بحثاً عن مخرجٍ شماليّ غربي. **والثالثة** تمضي في الاتجاه الجنوبي الشرقي عبر القرن الإفريقيِ إلى المحيط الهندي. **والرابعة** تمضي في الاتجاه الجنوبي الغربي دائرةً حول جنوب أمريكا عبر المحيط الهادي. وما نجح غير الطريقين الجنوبيتين اللتين أدخلتا البرتغاليين والبريطانيين والهولنديين إلى المحيط الهندي وجنوب المحيط الهادي. وبين هذين الاتجاهين الناجحين تقع المنطقة التي سمّاها مارشال هودجسون في كتابه: «مغامرة الإسلام»: المنطقة الأورو ـ آسيوية، وتمتد من البلقان إلى جنوب آسيا. وكانت في القرن السادس عشر محكومةً من جانب ملوكٍ وأُمراء مسلمين، وتسيطر على الطرق التقليدية للتجارة الشرقية مصادرَ ومعابرَ. وقد كانت تلك الطرق مطلع القرن السادس عشر كما يلي: **المجرى الأول** وهو المجرى الجزَري الساحلي. ويمضي من الساحل العثماني عبر بحر إيجه غرباً ويدخل البحر الأدرياتيكي. والسلعة الرئيسية المنقولة عبر هذا المجرى هي الحبوب. **والمجرى الثاني** هو المجرى الأناضولي/الشامي. ويتضمن القوافل البرية العابرة من الشرق إلى الغرب، وتجارة شرق المتوسط من إيران إلى شرق الأناضول والشام وحتى غرب الأناضول. وهكذا فإنّ هذا المجرى يمتدّ من اسطنبول إلى حلب وتبريز فإلى رأس الخليج. وأهمُّ السِلَع المنقولة عبر هذا المجرى: الحرير، والتوابل، والأخشاب. **والمجرى الثالث** هو ذلك الذي يمضي من شرق المتوسط إلى المحيط الهندي. وهو يمتد من اسطنبول إلى الإسكندرية إلى جُدَّة وعدن فسواحل الهند ومَلَقة. أما أهمُّ السِلَع المنقولة عبره فكانت: التوابل والنحاس.

في مطلع القرن العاشر الهجري كانت القوى المشاركة بشكلٍ مُباشرٍ في هذه التجارة عبر أحد المجاري أو عبرها كلّها هي القوى القديمة: البندقية وجنوه ورودس والدولة المملوكية. والقوى الجديدة وهي: السلطنة العثمانية والبرتغاليون والصفويون. وكان التفكير الإمبراطوري قد بدأ يتخذ شكله النهائي لدى العثمانيين بعد فتح القسطنطينية. وكان معنى ذلك الاتجاه لإنشاء أُسطولٍ بحريّ ضخمٍ للمشاركة في التجارة والسيادة، والاهتمام بالقبض على الطرق

التجارية في المنطقة، والعناية بالقضايا الرمزية والدبلوماسية. فبالنسبة للدبلوماسية غصّت بلاطاتُ الأُمراء والملوك في أوروبا وآسيا في عهد بايزيد الثاني (1481 ـ 1512م) برسل العثمانيين، الباحثين عن الأخبار، والساعين لعقد تحالفات أو استشعار الضغوط والأخطار. وقد أزعج ظهور هذا الوجه الجديد للعثمانيين المستفيدين الرئيسيين من تجارتي المتوسط والأحمر: البنادقة وفرسان رودس والمماليك. لكنْ بعد مناوشاتٍ عسكريةٍ استمرت أربعة أعوام (1499 ـ 1503م) اضطرّ البنادقةُ وفرسان رودس لعقد اتفاقياتٍ تجاريةٍ مع العثمانيين صاروا بمقتضاها مُلحقين باسطنبول وإن لم يسلّموا بذلك رسمياً. وحدث الشيءُ نفسُهُ مع المماليك الذين حقّقوا نجاحاتٍ ضئيلةً في البداية في المناوشات مع العثمانيين (1485 ـ 1491م)؛ ثم ما لبثوا أن اضطُرُّوا مع شيخوخة السلطان قاتيباي (1468 ـ 1496م)، وانتشار الفوضى في الداخل المصري والشام، وظهور البرتغاليين في المحيط الهندي والبحر الأحمر إلى عقد صُلحٍ مع العثمانيين (1494م)؛ بل والالتحاق بهم بالاعتماد عليهم في بناء أسطولهم ودعمه لمواجهة البرتغاليين، وفي استهداء الحديد والنحاس والبارود لإنشاء المدافع وتذخيرها، بل واستهداء المدافع نفسها. وما اعترف المماليك، حُماة الحرمين والقدس، والمُؤوون للخليفة العباسي أنهم صاروا دولةً تابعةً لكنهم صاروا كذلك في الحقيقة أيام السلطان الغوري (1501 ـ 1517م). فقد ضعُفوا في المجال الاقتصادي لمشاركة العثمانيين لهم في حماية طرق التجارة، ودخول البرتغاليين العنيف إلى المحيط الهندي والبحر الأحمر. واختلّ نظام الضبط العسكري لديهم بسبب الصراع على السلطة بعد وفاة السلطان قاتيباي عام 1496م. وعجزوا خلال بعض السنوات عن حماية طريق الحجّ من الأعراب بل وغارات الجند الثائر مما جعل الجميع بمن فيهم البنادقةُ يتطلعون إلى العثمانيين كقوة ضابطة تحمي الحرمين وطرق الحج من جهة، وتواجه البرتغاليين الذين خَسِرَ المماليك أمامهم أسطولهم عام 1509م. وهكذا بدأ الجميع يعتادون على الظهور العثماني مطلع القرن السادس عشر بمظهر القوة البحرية الكبرى الحامية ويحاولون الوصولَ معها إلى شروطٍ واتفاقياتٍ تقيهم الفوضى المتخلِّفة عن ضعف المماليك، وعن تحكُّم سلطانهم وضبّاطهم

بالأسعار، واحتكار بعض السِلَع، وفرض ضرائب إضافية لا مُسَوِّغَ لها. وانزعج الجميع لظهور البرتغاليين، الذين قاموا برحلتهم التجارية الأُولى إلى سواحل الهند بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح (1497م)، وعادوا منها محمَّلين بالتوابل والسِلَع حيث وصلوا إلى البرتغال عام 1503م. ثم راحوا يفرضون شروطهم على فرسان رودس والمدن الإيطالية، ويتحرّشون بالتجار المسلمين، وبالمماليك. وما أن جاء العام 1510م حتى صار واضحاً أنَّ المماليك ما عادوا قادرين على حماية الطريق البحري عبر البحر الأحمر والمحيط الهندي حتى مع الاستعانة بأُمراء المسلمين بالهند. وقد أفاد العثمانيون من ذلك كلِّه لفرض شروطٍ قاسيةٍ للحماية، منها الضرائب، والمشاركة أزعجت التجار المسلمين والبنادقة وفرسان رودس على حدٍّ سواء. لكنْ ما كان لهم خيارٌ أمام عدم القدرة في الاعتماد على المماليك، وميل البرتغاليين إلى الاستئثار بالتجارة وحدهم. في هذه الظروف ظهر الشاه إسماعيل الصفوي (1501 ـ 1524م) فوحَّد إيران، وانتزع تبريز من الأق قوينلو، واستولى على بغداد، وبدأ يتهدد الأقاليم المملوكية شمال حلب والأناضول الشرقي العثماني. وأمَّلَ المماليك والبنادقةُ أن يتخذوا من القوة الجديدة مُوازِناً للصعود العثماني. وتشير تقارير القناصلة والجواسيس البنادقة بدمشق وحلب إلى أنّ اتصالاتٍ محمومةً من جانب البنادقة وفرسان رودس والبرتغاليين والمماليك جرت مع إسماعيل بناءً على طلبه لعقد تحالف وبخاصةٍ في سنوات الجمود العثماني (1509 ـ 1512م) عندما ساءت صحة السلطان بايزيد، واستشرى الصراع بين أولاده الثلاثة: قرقد وأحمد وسليم على السلطة. وذهبت آمالُ الجميع سُدىً مع وصول سليم ثالث أبناء السلطان إلى السلطة عام 1512م، وضَرْبه للصفوي بجالديران (1514م)، وللمماليك بمرج دابق (1517م). وهكذا فإنه عندما توفّي السلطان سليم فجأةً عام 1520م كانت التجارة الشرقية قد صارت في طرقها ومصادرها بيد العثمانيين، ولا مُنافِسَ لهم عليها إلاّ البرتغاليون.

III

بدأ بناءُ البحرية العثمانية إبّان الاستيلاء على القسطنطينية؛ فيما قيل إنَّ

محمداً الفاتح نقل براً ستاً وسبعين سفينةً وزورقاً حربياً لتشديد الحصار على المدينة. لكنهم لم يتحولوا إلى قوةٍ بحريةٍ كبرى إلاّ في عهد ولده بايزيد الثاني (1481 ـ 1512م). وكان محرّك يزيد لذلك تحدّيَ البنادقة للمجال العثماني في شرقي البحر المتوسط. وقد نجح بايزيد في تثبيت سيطرته على شرقي المتوسط بعد معارك ومناوشات مع البنادقة وفرسان رودس مما اضطرهم لعقد صلحٍ معه عام 1503م. وبمجرد عقد الصلح استدعى بايزيد قِطَع الأسطول المنتشرة عبر موانىء المتوسط الشرقية إلى قاعدتي الأسطول الرئيسيتين غاليبولي وغَلَطة. طلب بايزيد إجراء عمليات إصلاحٍ وتجديدٍ شاملةٍ في الأسطول، كما سعى لمُضاعفة عدد القِطَع الكبرى والمتوسطة لمواجهة الخطرين الجديدين اللذين ظهرا في الخليج والمحيط الهندي: الشاه إسماعيل الصفوي والبرتغاليين. وما كان الشاه إسماعيل قوةً بحريةً لكنَّ بايزيد كان بحاجةٍ لقِطَع النقل البحرية الكبيرة من أجل إمداد الجند بالمؤن والذخائر، وقصْف المدن من البحر بالمدفعية إن أمكن. وحوالي العام 1505م قدّر الفارس الألماني أرنولد فون هارف A. von Harff عدد قِطَعِ الأُسطول الراسية بميناء اسطنبول بسبعمائة سفينة كبرى ومتوسطة فضلاً عن مئات القِطَع أو الزوارق الحربية الصغيرة. لكنَّ المؤرخ التركي سعد الدين يذكر أنّ السلطان أمر ببناء ثلاثمائة قطعة فقط من مختلف الأحجام. وتقدّر Brummett أنّ هذه القوة البحرية الضخمة ما كان المقصود بها الصفويين والبرتغاليين وحسب بل والمماليك أيضاً. لكنْ من المعروف أنَّ العثمانيين ظلوا يساعدون المماليك ـ كما سنرى ـ في بناء السفن الحربية والمدافع حتى العام 1515م. فالذي يبدو أنهم ما خَطَّطوا فعلاً لإزالة السلطنة المملوكية إلاّ عندما تبين لهم ضعفُها المُزْمن في عجزها عن التصدي للبرتغاليين، وتآمُرُها عليهم مع الشاه إسماعيل الصفوي في الوقت الذي كانت فيه تتلقى مساعداتهم بالمال والموادّ لتبقى واقفةً على قدميها. وما كان بايزيد يفتقر في بناء الأُسطول إلى المواد (الأخشاب والشمع والحديد والنحاس)؛ بل إلى البحّارة المدرّبين. وقد أمر في العام 1502م بتجنيد سبعين ألف رجل وتدريبهم على أعمال وصناعات البحر؛ وهو عددٌ ترى الباحثة أنه يتجاوزُ حاجة الثلاثمائة سفينة التي يذكرها

المؤرّخ سعد الدين. وكان بناء السفن يتمّ في عدة مرافىء، كما أنَّ السلطان فرض ضرائب على تجار المدن ـ الذين سيفيدون من نشاطات الأُسطول في حماية تجاراتهم ـ لبناء السفن الجديدة وتجهيزها. وكانت العادة لدى الدول البحرية أن تظلَّ القطع الحربية الكبرى راسيةً في الموانىء لحين الحاجة إليها. ذلك أنَّ الأسطول العامل باستمرار يبهظ خزينة الدولة وإن تكن هائلة الموارد كالدولة العثمانية. ونادراً ما كان الأُسطول (الأرمادا) يتحرك مجتمعاً إلاّ للمشاركة في عمليةٍ أو معركةٍ حربيةٍ كبرى ونادراً ما تحدُثُ. إنما كان حضوره ضرورياً للهيبة الإمبراطورية. وفيما عدا ذلك فإنّ نشاطات أجزاء منه في أوقات السلم أو الحرب البرية تتمثل في: مطاردة القراصنة (وهم في حالة العثمانيين فرسان رودس الذين كانوا يغيرون على سواحل الأناضول رغم الصلح)، وحمل المؤن والذخائر والإمدادات للجيش البري، وحماية القوافل التجارية، ونقل السِلَع التجارية في الحالات التي تشارك فيها الدولة في التجارة، وقصف المدن المحاصَرَة من البحر. وقد اكتمل بناء القطع الجديدة في الأسطول حوالي العام 1505م. لكنّ السلطان أمر بالاستمرار في إنتاج المدافع البحرية من الحديد والبرونز لإمداد المماليك بها لنصبها في السويس حمايةً للبحر الأحمر من البرتغاليين. أما قائد الأسطول فيحمل لقب قبودان باشا؛ وهو ضابطٌ كبيرٌ ليس من الضروري أن يكون هو نفسه بحّاراً لكنه ذو خبرةٍ وتدريبٍ في فنون القتال البحري، ومعرفة البحار (المتوسط وإيجه والأدرياتيكي). أمّا الضباط الأدنى رتبةً فليسوا دائمين. وقد يكونون من القراصنة الذين تتفق معهم الدولة عند الحاجة إليهم لمدةٍ محدَّدة. ونملك مذكرات أحد أمراء البحر العثمانيين في عهد السلطان سليمان القانوني (1520 ـ 1566م)؛ واسمه سيدي علي رئيس الذي شارك في حملة السلطان سليمان عام 1522م على رودس. وهو يقول إنه عمل ضابطاً صغيراً وترقّى تدريجياً وبطريقةٍ نظاميةٍ عبر عقدين من الزمان شهد خلالهما عشرات المعارك الصغيرة والكبيرة والحملات البحرية حتى صار يحسن الطواف في المتوسط وهو مغمض العينين. ورغم أنّ أُمراء البحر العثمانيين ضباط عاديون في العادة (مثل علي رئيس وكمال رئيس) فإنّ المؤرخين الأوروبيين يركّزون على بعض الذين حملوا لقب

القبودان ممن كانوا قراصنةً في الأصل مثل بربروسا وأخيه عروج اللذين اشتهرا في عهد السلطان سليمان. أما أشهر أمراء البحر أيام السلطان بايزيد الثاني فهو كمال رئيس؛ الذي عيّنه السلطان لقيادة الأسطول في الحرب مع البندقية ورودس، وظلّ محطّ اهتمام تقارير القناصل والجواسيس البنادقة طوال حوالي العشرين عاماً حتى وفاته عام 1510م في عاصفةٍ بحريّةٍ وهو يحاول إيصال مددٍ للمماليك.

وقد عاد الأسطول ليتحرك بفعاليةٍ أكبر في عهد السلطان سليم الأول (1512 ـ 1520م) بسبب خططه الإمبراطورية في البرّ والبحر. ففي عام 1513م أمر سليم ببناء مائتي سفينة جديدة واشترط على البندقية لتجديد الاتفاقية معها إضافة بندٍ يقضي بحقّ الأسطول العثماني في التزود من مرافئها عند الضرورة (كان البنادقة يسيطرون على قبرص وقتها).

وترى المؤلّفة من جديد أنَّ سليماً ما كان يحتاج إلى تضخيم الأسطول في صراعه مع الصفويين (1514م) فلا بد أنّ الإعداد كان ضد المماليك. لكنّ سليماً دعم المماليك بسفنٍ ومؤنٍ وذخائر في الأعوام 1513 و1514 و1515م وبدون مقابلٍ أكثر الأحيان. فربما كان المقصود تحدي البرتغاليين في المحيط الهندي إدراكاً منه لعجز المماليك عن ذلك رغم دعمه لهم. وتطرح المؤلّفة احتمال أن يكون الدعم للمماليك لكي يبقوا على الحياد في صراعه مع الصفويين. لكنه هزم الصفويين عام 1514م واستمر في دعم المماليك. بل إنَّ الحملة البحرية المملوكية التي خرجت للتصدي للبرتغاليين عام 1515م كانت في أكثرها سفناً وجنداً ـ عثمانية. ويعود اهتمام المماليك بالمحيط الهندي إلى عهد السلطان قلاوون (1280 ـ 1290م) الذي اتفق مع أمير سيلان على ضبط الأُمور في المحيط وتلقّى منه عشرين سفينةً للمساعدة في ذلك. وحاول الإيلخان أرغون (1284 ـ 1291م) تحدّي السيطرة المملوكية في المحيط مستعيناً بجنوة في حصار عدن. وعمد السلطان برسباي (1422 ـ 1437م) إلى أخذ ميناء جدة من أمير مكة، وحصّنه، واستأثر بعائدات الجمارك التجارية التي بلغت المائتي ألف دينار في العام الأول. ومن هنا كان انزعاج المماليك الشديد من ظهور البرتغاليين في المحيط بل ومحاولاتهم للسيطرةِ على الخليج والبحر الأحمر أيضاً. وتعاون المماليك

الذين ما عادوا قوةً بحريةً معتبرةً مطلع القرن السادس عشر مع الكجراتيين أولاً ضدّ البرتغاليين فتصدوا للوپوسوارس عام 1504م. وكان المسلمون الهنود، وتجار الدولة المملوكية قد بدأوا يشكون للسلطان شرور البرتغاليين منذ العام 1502م. كما أنّ السلطان الذي كان يحتكر تجارة التوابل على الأرض المصرية، تأثرت مداخيله من أعمال القرصنة البرتغالية. وعندما حاول زيادة الضرائب على السِلَع المتوافرة تذمر البنادقة والجنويون والتجار المسلمون. وتهدَّد البرتغاليين عن طريق البابا بأنه سيهدم كنيسة القيامة إن لم يكفّوا عن القرصنة. وعندما لم ينفع ذلك كلّه اضطرّ الغوري لإعداد أُسطوله الصغير للحرب بالسويس مستعملاً بحارةً من الترك والمغاربة، وبعض المدافع البحرية. وصارت القطع البحرية جاهزةً للقتال عام 1505م. لكنها كلّفت مبالغ هائلةً من المال، كما أنّ السلطان المملوكيَّ كان مضطراً لاستيراد الأخشاب والتجارة والمدافع والحديد والذخيرة. وقد بدأ يعتمد على العثمانيين في ذلك منذ العام 1507م. ففي ذلك العام قاد أمير البحر العثماني كمال رئيس حملةً بحريةً إلى الإسكندرية محمَّلةً بالمواد الأولية للسلطان المملوكي بالإضافة إلى خمسين مدفعاً جاهزاً. وخرجت السفن المملوكية أخيراً عام 1507م بقيادة حسين الكردي الذي حَصَّنَ ميناء جُدّة أولاً ثم انطلق إلى المحيط الهندي وبصحبته الضابط العثماني الكبير سلمان رئيس. وانتصر الأُسطول على البرتغاليين بشول (قرب بومباي) عام 1500م، لكنه عاد فانهزم أمامهم ودُمّر أسطوله رغم مساعدة الكجراتيين له بمعركة ديو بشمال غرب الساحل الهندي عام 1509م. وعاد الغوري لبناء سفنٍ جديدة بالسويس مستعيناً بالمواد والخبرات العثمانية. وامتد النشاط البحري المملوكي إلى دمياط فبدأ البناءُ فيها أيضاً لكنْ للاستعمال في البحر الأحمر لا في البحر المتوسط فيما يبدو. وتوالت الرسل على السلطان المملوكي من كاليكوت وملقة وكامباي تتهدده بالتعاون مع البرتغاليين ودفع الجزية لهم إن لم يتمكن من دفعهم خارج المحيط. فاستغاث الغوري ببايزيد للمرة الثالثة طالباً المساعدة. لكنه ما استطاع إعداد الحملة بالشكل المناسب إلاّ عام 1515م. ذلك أنّ قسماً كبيراً من الأُسطول كان ينقل الأخشاب من أياز بشمال شرق المتوسّط أغار عليه فرسان رودس ودمّروه عام 1510م. وفي العام نفسه

قُتل أمير البحر العثماني كمال رئيس في عاصفةٍ بحريةٍ أثناء جلبه مساعدةً هائلةً للبحرية المملوكية؛ لكنَّ المساعدة وصل أكثرها رغم العاصفة. وعاد السلطان الغوري لشراء المواد الأولية والمدافع للأُسطول من أسطنبول عام 1512م. وأغار أمير البحر البرتغالي الشهير ألبوكيرك عام 1513م على عدن فلم يستطع فتحها لكنه أخاف التجار والمماليك على حدٍّ سواء. وعندما خرجت الحملةُ المملوكية أخيراً عام 1515م إلى المحيط كان العثمانيون فيها الأكثرية بقيادة سلمان رئيس. وظلَّ سلمان رئيس بجدّة حتى سقوط الدولة المملوكيّة (1517م). وقد كتب للسلطان سليمان فيما بعد أنَّ هدف السلطان بايزيد من إرساله إلى السويس والبحر الأحمر والمحيط الهندي كان ضرب البرتغاليين والاستئثار بعائدات التجارة في المحيط الهندي. وهذا ما حاوله العثمانيون عام (1538 ـ 1539م)، وعام 1547م. لكنَّ إعدام بيري رئيس عام 1554م لفشله في استعادة هرمز من البرتغاليين يشير إلى فشل العثمانيين في المحيط الهندي وإن تمكنوا من الاحتفاظ ببعض الخليج وبالبحر الأحمر إلى حين.

IV

هناك عدةُ مسلَّمات ترى المؤلِّفةُ أنها حالت دون رؤية الوقائع كما هي. هناك مثَلاً المسلَّمةُ التي تقول إنَّ البحر الأحمر والمحيط الهندي قلّت أهميتهما بالنسبة للأوروبيين بعد اكتشاف العالم الجديد فاستطاع العثمانيون أن يدخلوهما لعدم وجود المنافس المتحمِّس وهذا غير صحيح أبداً. فقد استمرّ المحيط مهماً واستمرت تجارته مربحةً جداً. وقد صارع العثمانيون طوال القرن السادس عشر للسيطرة عليه كما سيطروا على شرق البحر المتوسط وبحر إيجه لكنهم خسروا الصراع في المحيط لصالح البرتغاليين والهولنديين والإنجليز فيما بعد. وهناك مثلاً المسلَّمة القائلةُ إنَّ اقتصاد الدول كان إمّا زراعياً وإمّا تجارياً أو أنّ الطابع الغالب كان كذلك. لكنْ في الحقيقة ليس هناك: «إمّا كذا أو كذا» بل في كثيرٍ من الحالات كانت الدول تحاول الجمع بين الأمرين. وهذا ما حاوله العثمانيون ونجحوا فيه عندما حوَّلوا البلقان ومصر وبعض ممتلكاتهم الأُخرى إلى مواطن للسلَع والحبوب التي استخدموها في التجارة. بمعنى أنّ دخلهم

الرئيسي من البلقان ما كان ضريبة الأرض دائماً؛ بل في كثيرٍ من الأحيان، كانت المحاصيل الزراعية في الإقطاعيات تتحول إلى سِلَع تجاريةٍ هي التي تجلبُ أكثر الدخل. وقد اضطرت البندقية في النصف الثاني من القرن السادس عشر للتفكير في ازدراع مساحاتٍ بالحبوب لتقليل الاعتماد على النقل البحري في التموين الداخلي، ولكسْر احتكار العثمانيين لتجارة الحبوب؛ وهو الاحتكار الذي رفع الأسعار إلى الضعفين بين 1567م و1589 ـ 1598م. كان العثمانيون يملكون موادَّ أوليةً وسِلَعاً طبيعيةً وصناعية، وكانوا يتجرون بها، ويجنون أرباحاً هائلةً في ظلّ حماية أساطيلهم لتجارتهم ولتجارة حلفائهم. كانوا يتجرون بالحبوب في منطقة الجزيرة ـ الساحل، وبالحرير في منطقة الأناضول ـ الشام، وبالنحاس والتوابل في شرق البحر المتوسط والمحيط الهندي. أما التجارة نفسها فكانت خاصةً أو من جانب الدولة، أو بالمشاركة بين الطرفين. ولا شكّ أنّ الطبقة العسكرية الحاكمة كانت تملك الحظوظ والوعي.

وقد جرى التركيز كثيراً على تجارة التوابل والحرير (سلَع الرفاهية) وهي مهمةٌ ولا شكّ. لكنَّ الحبوب كانت دائماً سلعةً تجاريةً بالغة الأهمية حتى قبل مجيء العثمانيين إلى آسيا الصغرى. وقد بدأ العثمانيون يبيعون الحبوب لتجار جنوة في عهد بايزيد الأول (1389 ـ 1402م). ولأنّ تجارة الحبوب بالذات كانت تتعرض أكثر من غيرها لهجمات القراصنة؛ فقد كان الأُسطول ضرورياً للحماية. وهكذا كان العثمانيون يملكون الحبوب، ويملكون الأسطول الذي يستطيع حماية ناقلات الحبوب. وما كان ينافس العثمانيين في وجود فائضٍ من الحبوب عندهم غير الصقليين الذين ما كانوا يملكون على أي حالٍ القوّة البحرية الكافية لحماية تجارتها. وهكذا فإنَّ التجارة كانت مفيدةً للجميع، وما كانت الحرب مفيدةً في شأنها إذ إنها تتطلب سلاماً ودبلوماسية ووعياً بالمصلحة وقدرةً على تنظيمها. يقول أنطونيو أريزو A. Erizzo المبعوث البندقي: «. . . إنّ صداقة البندقية مفيدةٌ للسلطان. فهي تجلب التجار البنادقة إلى دياره. وتجارة هؤلاء تجلب أرباحاً هائلةً له، للدولة كما للتجار العاديين. والمصدر الأول للربح تلك الضرائب التي تأخذها الدولة على تجارة السِلَع الداخلة والخارجة. والمصدر الثاني للربح ما يحصل عليه مواطنوه في بيعهم

سِلَعَهُم للبنادقة». وإذا كان العثمانيون يتلقون مثل غيرهم التوابل والبهارات من الهند، وكذا النُحاس؛ فإنهم كانوا ينتجون الحرير وبكمياتٍ كبيرةٍ في الأناضول والشام. ويحصلون من وراء بيعه للتجار الطليان على مبالغ هائلة. ولذا فقد كان من أسباب انزعاجهم الشديد من الشاه إسماعيل الصفوي محاولاته للتدخل في شرق الأناضول للاستيلاء على مصادر إنتاج الحرير. وكانت إيران تنتج الحرير أيضاً ولذا فربما كان من أهداف إسماعيل أيضاً الحصول على منفذ للتصدير البحري بالأناضول أو الشام. وعندما هزمه العثمانيون، لكنهم لم يستطيعوا إخضاعه، سدّوا المنافذ البحرية أمام تجارة الحرير الإيراني. لكنّ الضرائب التي كانوا يجنونها من ورائها كانت من الضخامة بحيث اضطروا لفتح مرافئهم وأسواقهم من جديد للإيرانيين. وهكذا كانت التجارة أهمّ من العداء الأيديولوجي أو السياسي. وكما في الحرير، كذلك في النحاس، الذي كانت منه مناجم غنية أيضاً في الأناضول. وكانت سوقُهُ الرئيسيةُ مدينة سينوب الساحلية على البحر المتوسط، وميناء إينبولو على البحر الأسود. وكان النحاس سلعةً استراتيجية لإستخدامه في صناعة المدافع. ولذا فقد كان وجوده بكثرة عند العثمانيين بين أسباب نجاحاتهم في البلقان وشرق أوروبا. والمعروف أيضاً أنه كان يُستخدَمُ في صناعة النقود، ولأسبابٍ مختلفةٍ (ربما الإسراف في تصديره) كثيراً ما كان النحاس المستخدَمُ في السّكِّ نادرَ الوجود. ولكي توضّح المؤلِّفةُ ما تقصدهُ بازدهار التجارة في المجالات البحرية الثلاثة التي سيطر عليها العثمانيون في القرن السادس عشر فقد أوردت من المصادر البندقية تقريراً طويلاً عن تحركات المودا Muda (الأسطول التجاري البندقي المشترك بين الدولة والتجار) بين 1500 و1530 بين موانىء شرقي البحر المتوسط (مثل الإسكندرية وبيروت) من جهة والموانىء الإيطالية من جهةٍ ثانية.

وفي الخاتمة ترى المؤلّفةُ أنه من خلال ما أوردتْهُ يظهر أنَّ الحكم على الدولة العثمانية بأنها كانت دولةً بريةً مثل الإمبراطوريات القديمة، غير صحيح، ويقلّل من القدرة على فهم التحركات العسكرية والديلوماسية والتجارية بين أوروبا والشرق في القرن السادس عشر. إنه حكمٌ على العثمانيين بالنتائج التي بدأت تظهر في

القرن السابع عشر، وفي النصف الثاني منه بالذات حينما اتّضح أنَّ الدولةَ العثمانية التي خسرت حرية الحركة في المحيط الهندي والخليج، هي على وشك أن تخسرها في شرقي البحر المتوسط. ولا غبار على المذهب الذي ذهبته. لكنَّ مصادرها ليس الأرشيف العثماني في الغالب كما طالبت نفسها بذلك في المقدمة، بل دراسات عطية ولبيب وأشتور وإينالجك وأندروهسّ وشودري وفاروقي وعيساوي وسارجنت. ثم إنها ترى أنَّ العثمانيين أرادوا وخطَّطوا للاستيلاء على مصر والشام والجزيرة العربية منذ مطلع القرن السادس عشر من أجل عائدات التجارة، والحرمين؛ ولكي يحاصروا إيران. لكنَّ المشكلة أنهم استمروا في مساعدة المماليك عسكرياً واقتصادياً حتى العام 1515م، أي قبل اصطدامهم بهم بمرج دابق شمال حلب بعامٍ ونصف.





العربُ وإيران(*)

(دوروتيا كراڤولسكي)

مراجعة ضحى الخطيب

الكتاب، بمجمله، عبارةٌ عن مجموعةٍ من المقالات، تعالج في الغالب موضوعاً رئيسياً واحداً، وتلقي الضوء على بعض الظواهر التاريخية التي كانت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلادين. والظواهر تلك تتعلق مباشرةً بالكتلتين السياسيتين التاريخيتين، المغول والمماليك.

قسّمت الكاتبة كتابها إلى بابين أولهما: «دراسات عربية» ومن ثم «دراسات إيرانية».

ضم الباب الأول عدة موضوعات، أخذ بعضٌ منها مفهوماً دينياً، كالجهاد إلا أن المؤلفة ضمنته نقاطاً تتعلق مباشرة بموضوعها المطروح، وهو النظرة التاريخية المتعلقة بالمغول والمماليك. وما دعاها إلى تلك المنهجية هو موضوعها في البحث بحيث شمل إلى جانب ما ورد في دراسات غربية، وجهة النظر العربية التي استقتها الكاتبة من مصادر عربية صدرت في الموضوع نفسه. وبادىء ذي بدء، يستطيع القارىء استجلاء ذلك بوضوح من خلال الفصلين أو المقالين التاليين: 1 ـ الجهاد: الحركية التاريخية لأيديولوجية الجهاد في الإسلام. 2 ـ أهل السنة والجماعة: المنظومة العقدية المبكرة من خلال المصادر. شهد المسلمون في تلك الآونة نزول الكارثة بدولة الخلافة الإسلامية من خلال

(*) دوروتيا كراڤولسكي: العرب وإيران، دراساتٌ في التاريخ والأدب من المنظور الإيديولوجي. طُبع الكتاب ببيروت، بدار المنتخب العربي 1994 .

الهجمة المغولية. في حينها هب المماليك للدفاع عما تبقى من دار الإسلام. واستحضرت الكاتبة الموضوع الأهم والذي ألقت عليه الضوء في مطلع ذلك الفصل الذي تعني به موضوع الجهاد الذي برزت مشروعيته بالنسبة للمماليك في محاولة استنقاذ ما استولى عليه المغول.

لقد ارتبطت مشروعية الجهاد ارتباطاً مباشراً بالسلطة المملوكية؛ وحتى بعد مُضي أعوامٍ ستين بين سقوط بغداد، وتوقيع المماليك للصلح مع الإيلخانيين كما جاء في أقصوصة حلم بيبرس السلطان المملوكي المشهور ـ وقصة ذلك الحلم تقول إن بيبرس رأى النبي محمداً ﷺ في منامة فسلّمه سيفاً، ووصل إلى السلطة خلال الأسبوع الذي رأي فيه الحلم. فلما جاء إلى دمشق عام (676هـ) رأى بيبرس النبي محمداً مرة أخرى في المنام؛ فقال: أعطني السيف الذي ائتمنتك عليه! فأخذه منه وسلّمه إلى المملوك قلاوون الألفي الذي تولّى السلطنة بعد بيبرس! كانت هذه صورة المماليك عن أنفسهم وتصورهم لدورهم في دار الإسلام؛ إذ إن قلاوون بعد تسلمه السلطة لم يكتف بمكافحة المغول، بل حرر أيضاً السواحل الشامية من بقايا الصليبيين، وتلقب بسيف الدين تقليداً منه لألقاب السلاطين الأوائل الذين مثلوا مساعي الأمة ونخبتها لحماية الإسلام وداره من البيزنطيين والصليبيين والمغول. وتتابع الكاتبة مسيرة المماليك البطولية في سبيل تحرير دار الإسلام فتذكر أن الأشرف خليل بن قلاوون أكمل عملية طرد الصليبيين من سواحل الشام بالاستيلاء على عكا آخر مواطن سيطرتهم هناك عام (1291)، وله كتب الفقيه الشافعي بدر الدين ابن جماعة رسالةً في فضل الجهاد. وتتضمن الرسالة فصلاً «في ما للسلطان وما عليه»؛ فمن واجبات السلطان حسب الرسالة: «إقامة فرض الجهاد بنفسه أو بجيوشه وسراياه وبعوثه. وأقل ما يجب في كل سنة مرة إذا كان بالمسلمين قوة». وتتابع الكاتبة السيرة التاريخية لكل من الكتلتين، المماليك والإيلخانيين، فتذكر تاريخ دخول المماليك الإيلخانيين إلى الإسلام على المذهب السني بعد ثلاثين عاماً من استيلائهم على شرق العالم الإسلامي. لكن الصراع بين الإيلخانيين والمماليك استمر بعد إسلامهم إذ استمرت الهجمات العسكرية من الطرفين. إلى جانب ذلك، كانت هناك حرب كلامية كان قادتها كبار فقهاء

ومثقفي المعسكرين. فابن تيمية، الفقيه الحنبلي، أرسل رسالةً إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون (693 ـ 741هـ) يؤكد فيها على ما سبق لابن جماعة أن ذكره من ضرورة الغزو مرةً في العام أو الاستعداد له: أما أولئك الذين لا يفعلون هذا أو ذاك فإن النار مثواهم. وبعد سنوات يكتب ابن تيمية للسلطان الناصر، كتاباً في قواعد السلطة في الإسلام باسم: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» يخصص فيها فصلاً للكلام عن الجهاد. والواقع، كما تقول الكاتبة، أن فصل ابن تيمية هذا في الجهاد هو من نتاج المرحلة التاريخية التي كان المسلمون، وكانت الدولة المملوكية تمر بها في صراعها مع المغول وقبل ذلك مع الصليبيين.

إلى جانب صوت ابن تيمية فقد كان هناك في المعسكر المعادي صوت يرد على نداءات ابن تيمية للجهاد، هو صوت الوزير «رشيد الدين» وزير الدولة الإيلخانية (647 ـ 718هـ/ 1249 ـ 1318م). وكان رشيد الدين قد تولى منصب الوزارة في دولة الإيلخانيين بإيران بعد سنوات من تحول الإيلخانيين إلى الإسلام في العام (1295م). وقد كان له فهمه الخاص للجهاد، إذ إنه كان يرى بأن وعد الله سبحانه وبشارته تحققا في أيامهم بإقبال المغول (الترك) على الإسلام من خلال عطف الله لقلب الإيلخانيين باتجاه الإسلام، حيث سارع المغول إلى الدين الجديد زرافات ووحداناً. وبذلك يتحقق أيضاً وعد الله لرسوله وللمؤمنين بأن دينه سيظهر على كل الأديان. إلى جانب ذلك، فإن رشيد الدين أخذ يدعو أتباع الديانات الكتابية من اليهود والنصارى لاحتذاء مثل المغول بترك دياناتهم القديمة والدخول في الإسلام، خاتمة الرسالات. إن اقتناع رشيد الدين تلك ورؤيته ـ كما تقول الكاتبة ـ قائمة على رؤية فقهية تستند إلى القول بأنه لا نسخ في القرآن. وفي هذا محاولة من جانب رشيد الدين فسح عبرها المجال لتفسير جديد للقرآن يتاح من خلاله للإيلخانيين الاصطباغ بصبغة دينية شرعية. ولكن ابن تيمية، والمسلمين بالقاهرة، كانوا لا يزالون يعتبرونهم كفاراً. وتهاوت محاولة رشيد الدين تلك بمجرد مقتله عام (1318م). ومن المفيد القول هنا بأن محاولته تلك لم تتحول إلى منطلق أو تقليد. وتنتقل الكاتبة إلى استحضار موقف مشابه قام في الهند في القرن التاسع عشر. وللإيضاح فإن نقطة التشابه مع نظرة رشيد الدين تقع في نوعية

النظرة السلمية إلى الجهاد إذ إنه برزت محاولات وأفكار مشابهة بين مسلمي الهند، في وقت كان فيه الاستعمار البريطاني يثبّت أقدامه، فظهرت الأفكار السلمية بين المسلمين تحت وطأة الضعف الذي مُنُوا به وذلك عندما قضى الاستعمار البريطاني على تمرد عام (1857م) حينها أحسّ المسلمون أنه من العسير عليهم مواجهة الاستعمار البريطاني بوجوهه العسكرية والسياسية. فكان لا بد من الوصول إلى مفهوم للجهاد، يمكن من خلاله إتاحة الفرصة لالتقاط الأنفاس وإعادة النظر. ولكن على الرغم من سريان مفهوم الجهاد السلمي ذاك، إلا أنه لم يستمر طويلاً، فقد ظهرت فيما بعد أصوات مغايرة، عبرت عن عدم قبول بتغيير مفهوم الجهاد وقد كان أبرزها صوت «أبي الأعلى المودودي».

وبالانتقال إلى الفصل الثاني «أهل السنة والجماعة: المنظومة العقدية المبكرة من خلال المصادر» يلاحظ القارىء بأن هذا الفصل بمضمونه لم يغب عنه الموضوع الأساسي «الجهاد» بل إنه دار في فلكه أيضاً؛ حيث بحثت الكاتبة عن مشروعية الجهاد بعد تتبع واستقراء لما ورد عن فقهاء المسلمين بشأن هوية أهل السنة والجماعة وهوية الفرقة الناجية التي ثار حولها جدل أوردت الكاتبة مقاطع اجتزأتها من مصادر شتى «كالبدع» لابن وضاح، الإبانة الكبرى، وسيرة عمر بن عبد العزيز، والبخاري، والطبري... وبحثها هذا لمسألة مشروعية الجهاد استخلصت من خلالها الدور الأساسي للفرقة الناجية والتي على عاتقها يقع واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتقول الكاتبة، بأنه وبناءً على ما جاء في تلك المراجع يظهر بأن «مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هو الذي يواجه المسلمون به العالم، وهو الذي يسوغ الجهاد. كما أنه دعامة النظام الإسلامي في الداخل. وما دام بهذه الأهمية، فإنه لا تبقى وراءه حبة خردل من إيمان. فمن تركه فقد غادر الإسلام كله. وأما في من يملك حق وواجب القيام بهذا المبدأ، فقد تفاوتت الآراء؛ فمنهم من حصره بالسلطات السياسية، والآخرون قصروه على العلماء؛ لكن الرأي السائد ضمن أهل السنة أنه حق كل مسلم وواجب عليه.

وتنتقل الكاتبة إلى مسألة هذه السلطة التي تقع عليها تلك المسؤولية «الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر» في الإسلام السني مبيَّنةً بعد ذلك الانقسام الذي حصل بين المسلمين بسبب تلك السلطة والذي ولد تيارين رئيسيين؛ أولهما المتمثل بأهل السنة والمتضمن مذهب الاعتزال. هذا التيار يرى أن السلطة أو الإمامة هي «عقد» وأما التيار الثاني المتمثل بالمذهب الشيعي فإنه حصر الإمامة بآل البيت. ومهما يكن من أمر فإن الكاتبة جالت في ما تفرع عن كل رأي وركّزت من خلال كل ذلك على مسألة الإمامة وضرورتها أو عدمه حسب كل تيار وما ينشأ عن ذلك من التزام الرعية بأوامر ونواهي الإمام وبقيامه بما يترتب عليه في سبيل استتباب الأمن والعدل في دار الإسلام. ثم عرضت الكاتبة لباقي أجزاء أهل السنة.

وتنتقل الكاتبة إلى فصل آخر حيث بحثت خلاله مباشرة بموضوعها الذي هو مدار البحث: «الدولة المملوكية: البنية والمشروعية من خلال مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري». وكانت الكاتبة نفسها قد نشرت جزأين من كتاب العمري في العامين 1985 و1986، أحدهما يتعلق بالبدو، والآخر بالدولة المملوكية. في هذا الفصل ركزت الكاتبة على ما جاء في كتاب «مسالك الأبصار» بشأن الدولة المملوكية وعلاقتها بالإيلخانيين مستعرضةً قبلاً تاريخ نشوء دولة إيران والذي أتى مع سقوط بغداد على يد «هولاكو» واستسلام المستعصم وأولاده الثلاثة عام (656هـ/ 1258م). وقد أدى الاجتياح المغولي إلى فتوحات مغولية امتدت بين جيحون في الشرق، والفرات في الغرب، وبحر فارس في الجنوب، والقوقاز في الشمال. وقامت على أعقاب ذلك دولة مكتملة للإيلخانيين الذين أقبلوا على الإسلام بعد مضي ما بين ثلاثين وأربعين سنة على الأقل على تأسيس دولتهم، وكان ذلك في عهد غازان خان» (694 ـ 703هـ/ 1292 ـ 1304م) وصار الإسلام الدين الرسمي للدولة على المذهب السني، مما أدى إلى نشوء مشكلة شرعية السلطة الإيلخانية وذلك بسبب التناقض بين مفهوم إيران الدولة القومية، والمفهوم السني للدولة القائمة على وحدة الأمة ووحدة دار الإسلام. وتوضح الكاتبة بأن الإيلخانيين لم يعلنوا الولاء لخليفة المسلمين، والذي كانت القاهرة مقراً له منذ العام (659هـ)، هذا الإعلان بالولاء هو ما يقتضيه الإسلام السني. وعلى العكس من ذلك، فإن

غازان قام بمحاولات للسيطرة على الأقاليم الخاضعة للسلطة المملوكية. ولكن المماليك بمصر والشام والحجاز تمكنوا من الحصول على شرعية لسلطتهم ودولتهم وذلك ضمن النظرية السنية التقليدية، في حين عجز الإيلخانيون عن ذلك.

لم تستطع الحملات الغازانية أن تهدد دولتهم ـ المماليك ـ مما اضطر الإيلخانيين إلى التخلي عن المذهب السني بشكل تدريجي لصالح المذهب الشيعي الإمامي الإثني عشري. وتوضح المؤلفة، الاستراتيجية لهذا التحول المذهبي. وهذه الاستراتيجية تتلخص في مبدأ واحد، وهو الرؤى الإمامية المتعلقة بالسلطان الشرعي والسلطة الشرعية، التي تتلاقى والدولة القومية أو السلطة الإقليمية. فحسب هذه الرؤية يعتبر سلطاناً شرعياً (أو عادلاً) كل حاكم يؤمن بسلسلة الأئمة الإثني عشر، ويتبع المذهب الفقهي الجعفري، ويكون على استعداد لترك السلطة للإمام الغائب، صاحب الزمان، عندما يظهر من غيبته.

وقد مهّدت هذه التطورات في الفكر السياسي الإمامي، لقيام دويلات شيعية بعد سقوط الخلافة العباسية ببغداد. واقترنت فكرة العدالة والتمذهب بالفكرة القومية أيام الإيلخانيين، ثم أيام الصفويين. فكان هذا الازدواج كما تقول الكاتبة: أساس قيام الدولة الإيرانية الصفوية.

على أن هذا التحوّل لم يسهم في بقاء الدولة الإيلخانية؛ بل على العكس، إذ كان بين أسباب رجوع الإيلخانيين عنه أن أكثرية الإيرانيين كانت لا تزال تتبع مذهب أهل السنّة والجماعة، وقد تمكّنت نظرية الجماعة والوحدة، أن تسقط الإعلان الإيلخاني للدولة الإيرانية مؤقتاً بعد موت آخر الإيلخانيين الأقوياء، من أعقاب هولاكو أبو سعيد بهادر خان (716 ـ 736هـ/ 1316 ـ 1336م).

كانت الدولة المملوكية ـ حسب الكاتبة ـ قد حلّت إشكالية الشرعية لصالحها عندما كان العمري منكبّاً على كتابة «مسالك الأبصار»، وذلك في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون، الذي حكم بين (693 ـ 741هـ/ 1293 ـ 1342م)، والذي جمع بين شوكة السلطنة، وشرعية الخلافة، من خلال وجود الخلافة العباسية

بمصر، إذ إنه تلقّى سلطته ـ وإن من حيث الشكل ـ من الخليفة. وقد استقرت الخلافة العباسية في مقر السلطنة المملوكية، وذلك بعد أن بايع السلطان، الظاهر بيبرس، عباسياً هارباً من بغداد، بعد مقتل الخليفة وأولاده من جانب المغول. وكان هذا بعد عامين من واقعة «عين جالوت». وتبيّن المؤلفة أنّ حصول المماليك على شرعية سلطتهم كان من خلال جهادهم لحماية أرض الإسلام وأمّته. وهذا اعتماداً على ما ذكره العمري في كتابه «مسالك الأبصار». ويشيد العمري في كتابه هذا ببطولة المماليك وبنصرهم للإسلام والأمّة. وتذكّر الكاتبة أن اعتبار المماليك أنفسهم، بأنهم عمود الإسلام، وفسطاط الدين، لم يكن قاصراً عليهم أو على أهل مصر، بل كان له صدى في إيران الإيلخانية إذ كانت هناك أصوات، تلمح وتصرّح بأن القاهرة المملوكية هي قيادة الدين، وموئل الإسلام. وباستتباب السلطة والسلطنة للمماليك انبعثت الحياة في الرؤى السنية عن وحدة الجماعة ووحدة دار الإسلام، وتصاعدت فعاليّتها أمام الخطر الخارجي المتمثل في المغول، والخطر الداخلي المتمثل في الانقسام الناجم عن الصراع على السلطة. إذ إن قيام دويلات في قلب دار الإسلام يشكل تهديداً لقضية الوحدة الإسلامية؛ لكنه لا يعني بالضرورة نهايةً لهذه الوحدة. فما دامت المحاولات مستمرة لإعادة الوحدة، وما دام الجهاد قائماً ضد العدو دفاعاً عن وحدة الأمة ووحدة الدار، فإن الأمل يظل موجوداً بأن تعود الأمور إلى نصابها. وقد مدّ المماليك سيطرتهم إلى الحجاز بعد أن بعث الظاهر بيبرس حملة صغيرة استولت على خيبر في العام (662هـ/ 1264م) وخلّف فيها حامية عسكرية. وفي العام نفسه، سلّمت مفاتيح الكعبة إلى أمير الحاج المصري. ويبدو أن الوصول لخيبر كان الباعث لأمراء الحرمين على الاعتراف بالسلطة المملوكية. وحجّ السلطان عام (667هـ/ 1269م) فكان ذلك ضماً رسمياً للحجاز إلى أقاليم الدولة.

وتقول الكاتبة بأن السلطة المملوكية، أرضت المفهوم الإسلامي المؤكِّد على وحدة الأمة، ووحدة أرض الإسلام بانصراف المماليك منذ البداية إلى مقاتلة المغول والصليبيين، حتى طردوهم من بلاد الشام. ثم تمكنوا عام (777هـ/ 1375م) أن يضموا كيليكيا (بلاد سيس) إلى مملكتهم، فصارت بالتالي جزءًا من دار الإسلام.

وتنتقل الكاتبة إلى إلقاء الضوء على الجانب الفكري لكلتا الكتلتين في تلك الآونة التي تناولتها في دراستها.

وفي معرض حديثها عن هذا الجانب الفكري المرتبط بدولة المماليك؛ تطرح سؤالاً طرحه صاحب كتاب «مقدّمة لتاريخ المماليك». [D.P.Little] وهو: «لماذا ظهر هذا العدد الضخم من المؤرخين الكبار؛ في حقبة بدأت فيها كل الفنون والعلوم الأخرى، باستثناء فن العمارة، تتجه نحو الانحطاط؟» لا ترى الكاتبة أنه كان هناك انحطاطٌ بل تجدد وازدهار والسبب إنما يعود إلى عاملين اثنين هما؛ العامل التقني والعامل السياسي وبناءً على ذلك يمكن فهم سبب ازدهار أدب التراجم، والدراسات التاريخية في الحقبة المملوكية، كما يمكن فهم إقدام العمري على كتابة مؤلّفه الضخم «مسالك الأبصار». وتتابع استنتاجها بالقول؛ إن مثقفي ذلك العصر، وجدوا أنفسهم يكتبون التاريخ بالذات، بعد أن استطاع المسلمون تجاوز الصدمة المغولية الرهيبة؛ إذ إن الكتابة التاريخية، وكتابة التراجم، تعنيان أن المسلمين ما زالوا هنا، وما زالوا مؤثرين وفاعلين في التاريخ؛ كما أن ذلك؛ كان يعني ثقة بالنفس، ووعياً بالذات وبما تحقق من انتصارات. فكتاب ابن جماعة «تحرير الأحكام» لم يأت اتّباعاً لتقليد سني بدأه الماوردي (450هـ/ 1058م) بكتابه «الأحكام السلطانية» من أجل تقوية الخلافة، والتأكيد على وحدة الجماعة، ووحدة دار الإسلام وحسب؛ بل إنه إنما صنّفه من أجل التذكير بالأسس القوية التي قامت عليها الدولة المملوكية، والإمبراطوريات الإسلامية قبلها.

وفي الجهة المقابلة، فقد كانت حركة الكتابة التاريخية والجغرافية لذلك العصر في «إيران الإيلخانية»، تعبيراً عن المسائل المحلية والإقليمية، التي كانت تهم السلطة هناك؛ بخلاف ما كان عليه الأمر في ظل السلطة المملوكية؛ من انشغالٍ بمسائل الجهاد، والوحدة، وحماية دار الإسلام، والحديث عن تلك الدار الشاسعة الشاملة للعالم المعمور. وكما «العمري» بالنسبة للمماليك، كان هناك في الدولة الإيلخانية «حمد الله مستوفي» الذي كان اهتمامه بكتابة أول جغرافية إقليمية لإيران، بعد فتحها من جانب

المسلمين العرب، ذاكراً في كتابه ذاك معلوماتٍ موجزةً عن فتحها من جانب المسلمين العرب؛ تتلوها معلومات موجزة عن الأقطار الإسلامية الأخرى والتي استناداً إلى ضآلة حجمها لا تشكل غير إطار ضئيل لإيران التي كانت موضوعه الديني.

وفي مجال الكتابة التاريخية؛ تذكر الكاتبة «رشيد الدين فضل الله الهمذاني» الذي يعتبر أكبر مؤرخي الفرس في الدولة الإيلخانية. وتقول بأنه كان «مؤرخ المغول» وليس كما لقب «المؤرخ العالمي الأول» وسبب ذلك كما تذكر يعود لعمله التاريخي والذي خصّصه لمساحات جغرافية وسياسية وتاريخية، تهم المغول ودولهم؛ بينما ظل غرب العالم الإسلامي خارج مجال اهتمامه؛ بعكس العمري الذي خصص باباً مفصلاً في «مسالك الأبصار» للأقاليم والشعوب التابعة للسيطرة المغولية؛ لأن هذه الأقاليم تعتبر جزءًا من «دار الإسلام». إلى جانب ذلك العامل؛ فإن كتابات رشيد الدين المتنوعة في التاريخ، وتلك التي تحمل الطابع الكلامي الفلسفي والتي كتبها بالفارسية ومن ثم ترجمها إلى العربية، ورغم ترجمته لها؛ فإن كتابته الأولية لتلك الأعمال بالفارسية إنما يدل على «الطابع المحلي» للدولة الإيلخانية في إيران، بالمقارنة بالدعوى العالمية المرتبطة بدار الإسلام من جانب المماليك. وقد استعرضت الكاتبة بعضاً من ذاك النتاج الثقافي الذي اختصّت به الدولة المملوكية، مركّزة على عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (741هـ/ 1341م) والذي وصفته بالعصر الذهبي المملوكي. وقد أبرزت التغيرات التي طرأت بعد وفاته، والتي أسهمت في إظهار أنواع ثقافية جديدة، كان من ضمنها سلسلة من المؤلفات النقدية هدفت للكشف عن الفساد الذي استشرى في الدولة. ولم يقف الهدف عند الكشف عن الفساد بل تعداه إلى الطلب من السلاطين وكبار الأمراء، إعادة الأمور إلى نصابها. مثال ذلك مؤلّف تاج الدين السبكي (771هـ/ 1369م) (معيد النعم ومبيد النقم). وقد جاءت المؤلفات تلك على نحو ما جاءت عليه (مرايا الأمراء) والمعرفة سابقاً في الأدب السياسي الإسلامي التقليدي. وانتقلت الكاتبة لاحقاً للتحدث عن الجغرافية السياسية للدولة المملوكية من خلال استقرائها لكتاب العمري «مسالك الأبصار». وتقول

بأنه وضع الدولة المملوكية في قلب دار الإسلام بل في قلب العالم المعمور؛ وذلك من طريقة ترتيبه لأبواب كتابه بادئاً بالهند ماراً ببلاد المغول ودولهم، راسماً بذلك نصف دائرة عند بلاد الروم (الأناضول). ثم تابع إقفال الدائرة بالوصول إلى اليمن والحبشة والسودان ومالي والغرب الإسلامي (شمال إفريقية والمغرب) والأندلس. وبهذا الترتيب تشكّل الدولة المملوكية في جغرافيته قطب الدائرة أو مركزها مثل الدرة في الصدفة.

وتنتقل الكاتبة للحديث عن بنية الدولة المملوكية بالتفصيل من السلطان وكبار الموظفين وإلى فئات الشعب المختلفة، وتركيبة الجيش، والموارد الاقتصادية للدولة.

وجاء القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان «دراسات إيرانية». تحدّثت خلاله الكاتبة عن «مصطلح إيران القومي وإعادة إحيائه في عصر الإيلخانيين المغول»، وتناولت السلطة والشرعية من حيث كونها مأزقاً في تاريخ سلطة المغول لنفس الفترة الزمنية للحكم المملوكي. وانتقلت بعدها إلى الحديث عن الوزير رشيد الدين من حيث كونه مجدداً إسلامياً في عصر الإيلخانيين المغول. ومن ثم تناولت الجانب الفكري والأدبي لتلك الفترة. وقدمت في الختام دراسةً في الأدب الحديث بإيران قبل الثورة الإسلامية فيها.

تتحدث الكاتبة في الفصل الأول من «دراسات إيرانية» عن مصطلح إيران القومي، وعن إعادة إحيائه في عصر الإيلخانيين المغول. وقد ركّزت على نقاط ثلاث أساسية شكّلت محوراً دار حوله هذا الفصل. تناولت أولاً اسم «إيران» كاسم قومي لدولة عريقة التاريخ، وكان ذلك خلال الفترة الذهبية من إمبراطورية الأكاسرة الساسانيين. وفي المصادر الفارسية من العصر الإيلخاني نقع على مصطلحات مثل «إيران» و«إيران زمين» كتسميات من جانب المغول الإيلخانيين للمناطق التي فتحوها غرب جيحون. وتقول الكاتبة بأن المصادر نفسها تستخدم التعبيرات الإيرانية القديمة لخصوم إيران التاريخيين والميتولوجيين وبلادهم، يعني «طوران» و «الطورانيين»، فتسمي آسيا الوسطى طوران، وتلقّب الإيلخانيين المغول المسيطرين في إيران بشاه إيران،

وشاهنشاه إيران زمين، وخسر إيران. . وهي مصطلحات تعود جميعها للتقاليد الإيرانية السابقة على الإسلام. وتتعقّب الكاتبة تلك التسمية (إيران زمين)، فتجد أنها غابت عن المصادر في عصور السيطرة الإسلامية السابقة للإيلخانيين، وعادت للظهور مع استتباب الأمر للإيلخانيين؛ إذ أحيتها النخبة البيروقراطية الفارسية، التي عملت مع الدولة الإيلخانية.

تؤكد الكاتبة إذن عودة هذا المصطلح «إيران» أو «إيران زمين» مقترناً فقط بالعصر الإيلخاني، إذ إن استخدام المؤرخين والجغرافيين في العصر الإيلخاني للمصطلحين، لم يكن وارداً عند تحدثهم في كتبهم عن عصور الخلافة الإسلامية؛ وإنما كانوا يستخدمونه فحسب، عند تحدثهم عن أحداث معاصرة. ومرد ذلك، كما تقول المؤلفة، يعود لإحساسهم بالأمور الطارئة التي جعلت من إيران وحدةً متميزة ذات هوية خاصة. وقد بدا ذلك واضحاً في «تاريخ سيستان»، الذي ضم سرداً حَدَثياً، مجموعاً من مصادر شتى، وبأقلام عدة منذ ما قبل الإسلام وحتى العصر الإيلخاني. وأيضاً يظهر ذلك في «جامع التواريخ» لوزير الإيلخانيين «رشيد الدين». وترى الكاتبة أن هذا يعتبر مثلاً آخر للدلالة على فجائية مصطلح «إيران» أبّان حقبة الإيلخانيين. وتجول الكاتبة في «جامع التواريخ» في محاولة لفهم السبب الذي كان وراء إحياء الأيديولوجيا الإيرانية، أو بمعنى آخر إقامة دولة إيرانية منفصلة، وقد كان ذلك مستحيلاً، بسبب وجود الخليفة، الذي يقوم سلطانه الرمزي على وجود جماعة إسلامية واحدة، ودارٍ واحدة.

وتتابع الكاتبة الأحداث التاريخية التي توالت إلى أن توصل المغول إلى اصطناع دولة إيران المنفصلة؛ مستهلّةً تلك الأحداث بالزحف المغولي على بغداد بقيادة هولاكو؛ الذي أسقط الخلافة بقتل الخليفة (656هـ/ 1258م). وتبع ذلك تطوران: فشل المغول في احتلال الشام ومصر، وخلاف هولاكو مع السلطة المركزية المغولية في قراقوروم. عندها قام هولاكو بالانفصال عن السلطة المركزية وأقدم على تأسيس الدولة الإيلخانية لأسرته وعشيرته بإيران. وقد شهدت الإدارة الإيلخانية، بعد ذلك، نزاعاً بين تيارين، وذلك حول الصورة التي ينبغي أن تكون عليها الدولة الطالعة. وهذان التياران إنما هما

حركتان سياسيتان؛ اتسمت إحداهما بالصبغة الإيرانية؛ وأما الثانية فكانت ذات صبغة مغولية. وبوصول غازان خان إلى العرض؛ رجعت كفَّة الحركة السياسية الأولى، الإيرانية، وقد أدى تحول غازان خان إلى الإسلام؛ لسقوط الفواصل القائمة بين الحاكم وشعبه.

تخلَّى غازان عن الألقاب المغولية والإيرانية القديمة، وغاد ـ ألقاب «خسرو إيران» و«محيي ملك الكيانيين»؛ بل صار حسب التصور السني: «مجدّد الدين» و «خاتم القرن». وبتنازل غازان عن إحياء الأيديولوجيا الإيرانية في التسلط، إذ إن مبدأي المشروعية في الأيديولوجيا الإيرانية والسنية متناقضان ويستحيل التوفيق بينهما، سعى إلى تطبيق الأيديولوجية السنية القائلة بوحدة «الأمة» ووحدة «دار الإسلام»، لذلك قام بحملاته العسكرية ضد المماليك، بمصر والشام، في محاولةٍ منه لإسقاط الدولة المملوكية، وتوحيد الأمة والسلطة تحت سيطرته؛ معتبراً نفسه «حامي الخلافة». ولكنه فشل في استقطاب المسلمين، وتوحيد دار الإسلام. وبسبب فشله عمد خلفه «أولجايتو» (1304 ـ 1316م)، إلى التخلي عن المذهب السني واعتناق المذهب الشيعي الإثني عشري، فتوافقت الخصوصية السياسية للإيلخانيين مع الخصوصية الشيعية من جديد. وظلَّ مصطلح «إيران زمين» سائداً بعد ظهوره أيام هولاكو.

يلي ذلك فصلٌ بعنوان: «السلطة والشرعية، دراسة في المأزق المغولي» تعود الكاتبة في هذا الفصل للإشكاليات التي نجمت عن التناقض بين الأيديولوجيا السنية، والأيديولوجيا المغولية بعد فشل الإيلخانيين في إسقاط الحكم المملوكي بمصر والشام؛ أي أنهم فشلوا في السيطرة على الامبراطورية الإسلامية، حتى أنهم لم يتمكنوا من الحصول على مشروعية حكمهم من الخليفة العباسي تجعلهم سلاطين الإسلام. وكان هذا برأي الكاتبة وسيلتهم لإقامة التوازن بين أيديولوجيتهم السنية المستجدة والأخرى المغولية التقليدية. فالاثنتان عالميتان، ومعنيتان بالسيطرة في العالم وعليه. لقد أربكهم عدم اعتراف خليفة القاهرة بهم، ولم يكن من مصلحة المماليك من جهةٍ أخرى أن يشاركهم حكام أقوياء كالإيلخانيين، وبذلك لم يعد تمسك الإيلخانيين

بالمذهب السني في صالحهم، فكان التشيع على المذهب الإمامي والذي حدث في عهد أولجايتو (1304 ـ 1316م)، حيث فشل في حملاته المتكررة على الشام بقصد ضرب المماليك. لذا فقد عهد بعد توليه السلطة مباشرة إلى إطلاق لقب سلطان على نفسه. وأسس في ذات الوقت عاصمةً جديدةً سمّاها «السلطانية»، وهذا يعني ترك المذهب السني، واعتناق المذهب الشيعي. وتبين الكاتبة نقطة الالتقاء أو التشابه الواقع بين أيديولوجيتهم والأيديولوجية الشيعية بقولها، إن تحررهم النسبي من جنكيز خان، وإحساسهم بأن أسرة جنكيز خان هي صاحبة الحق في السيطرة على العالم. هذه الرؤية سهلت عليهم فهم الأيديولوجيا الشيعية التي تحصر الحق في السلطة في الأئمة من آل البيت، لذا فإن انتقال الإيلخانيين من التسنن إلى التشيع كان يحل مشكلة الأيديولوجيا السياسية لديهم. فقد صار بوسعهم عندما تشيَّعوا الادّعاء، بأنهم إنما ينفذون إرادة الله المنقذة، وخطته اللتين تعطلتا عبر التاريخ بسبب السيطرة السياسية لأهل السنة. وهكذا فإن كل السلطات الإسلامية، حتى أيامهم، هي غير شرعية، لأنها أغفلت حق الأئمة، أو سكتت عن انتهاك هذا الحق. وبمقتضى هذه الرؤية يكون كل الخلفاء السابقين، بل والمماليك أيضاً، متغلبين، مغتصبين للسلطة والسلطان. لقد أظهر أولجايتو استقلاليته الكاملة عن النظرية السياسية السنية، وبتحوله إلى المذهب الشيعي الإمامي أخرج نفسه من مأزق التصور السني الخاص بوحدة الخلافة والأرض والأمة.

وتشير الكاتبة بعد ذلك، وفي تسلسل تاريخي، إلى المأزق المغولي الذي أعاد الإيلخانيين إلى المذهب السني، إذ إن الإمامية الإثني عشرية، والتي لم تتول السلطة بشكل مباشر قبل ذلك في التاريخ الإسلامي، لم تكن لتملك نظرية سياسية وخبرة عملية يمكنهما التناسب والموقف؛ إذ إن المطلب الشيعي من السلطان السياسي الشيعي هو العدل الذي أتت فكرته من الإمام الثاني عشر الغائب [المهدي] والذي يظهر قبل يوم القيامة ليملأ الأرض عدلاً، لذا ومن هذا المنطلق فإن السلطان ما هو غير نصيرٍ ومُعِدٍّ فقط لذاك الإمام الغائب، والذي من أخصّ خصائصه العدل. وهذا ما يتعارض وشخصية الخليفة في المذهب السني، الذي يحدّد الدور السياسي للإمام والسلطان، من خلال المبدأ القائل

بوحدة دار الإسلام، ووحدة الأمة على أرض الإسلام، ويعني ذلك «السلطة الواحدة» للأمة الواحدة. وأما الخصائص التي ينبغي توافرها في السلطان، أو ما أجمع عليه الفقهاء، في هذا الشأن، فهو أن يكون لدى هذا الشخص «الكفاية»، أي القدرة للدفاع عن دار الإسلام، و «القدرة» على منع الفتنة في الداخل. والكفاية والقدرة لا يمكن الوصول إليهما بالعصمة، أو بالإلهام أو بالنصّ، كما ترى الإمامية، بل باتفاق أهل الحل والعقد على توليته والبيعة له.

وقد عكست الكاتبة ما ساد الساحة الإسلامية من جراء ما كتبه الحلّي بتكليف من الإيلخاني أولجايتو. فقد كتب رسالة «دعائية» تضع التشيع الإمامي في التاريخ والحاضر، في موضع المذهب المنفرد الواجب الاتّباع. وتبعاً لذلك انبرى ابن تيمية، الفقيه الكبير، للدفاع عن المماليك، وعن أهل السنة بصورةٍ عامة. وما كان الجدل مع ابن المطهّر الحلي، لنصرة أهل السنة من وجهة نظر ابن تيمية بالأمر العسير، إذ إنه في ذاك الوقت (القرن الرابع عشر الميلادي) كانت أكثرية المسلمين الساحقة، من أهل السنة. وهذا يعني الاجتماع على الحق، إذ إن حديث الرسول، ينفي اجتماع الأمة على الضلالة؛ وهذا موقفٌ بالغ القوة والوضوح لا تمكن مهاجمته. فهذه الأسباب التي أوصلت المغول في إيران إلى المأزق الذي دفعهم نحو التشيُّع، هي الأسباب نفسها التي جعلتهم بعد التجربة القصيرة مع التشيع الإمامي؛ يعودون للمذهب السني من جديد في عهد أبي سعيد. وتخلص الكاتبة إلى القول، بأن مأزق الإيلخانيين كان في عدم بلوغهم درجةً من القوة للتمكن من الاستيلاء على الخلافة، يضاف إلى ذلك عدم تمكنهم من الحصول على إجماع الأكثرية الإسلامية السنية.

وتستعرض المؤلّفة بعد ذلك، في الفصول الثلاثة المتتالية، الحركة الفكرية في إيران. فقد عمدت في فصلها: «الإسلام والإصلاح: الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في عصر الإيلخانيين المغول» إلى إبراز دور رشيد الدين في الفترة العصيبة، على الساحة الإيرانية بصورة عامة والإيلخانيين بصورة خاصة. ارتأت الكاتبة تصنيف رشيد الدين بين المجددين من أهل

السنة. وتقول بأن تميزه ذاك جاء وليداً للحاجة، وهي حاجة المغول لإثبات وجودهم بطريقة، أو بأخرى، إذ إنهم جرَّبوا حظهم بالسيف مرة، ففشلوا، وبالكتابة مرةً أخرى، ولاقوا معارضةً من أهل السنة وعلى رأسهم ابن تيمية، الذي أجاز تكفيرهم، وتكفير رشيد الدين بصورةٍ خاصة، داعياً إلى استمرار الجهاد ضد المغول.

ولا بد من ذكر السبب الذي دعا الكاتبة إلى تصنيف رشيد الدين بين الإصلاحيين الإسلاميين إذ إنها تقول: «ويعود ذهابي لذلك... إلى أنني تنبَّهت للبيئة التي نشأ فيها، والتي تركت فيه أعمق الآثار. لقد كانت بيئته بلاط المغول الإيلخانيين بإيران، والتي اتسمت بتعددية دينية واجتماعية وثقافية، وهي لم تحتضن رشيد الدين في شبابه فقط، بل رافقته في مختلف مراحل عمره وحتى وفاته. وهكذا ما كان له أن ينشأ نشأة دينية متشددة في هذا الاتجاه، أو ذاك، بل أن تلك البيئة هيأته لما صار عليه فيما بعد، بوصفه إصلاحياً إسلامياً؛ أعدتُ هنا اكتشافه...». وتناولت جانباً من أعماله باستفاضة وهذا الجانب هو الذي بحث فيه رشيد الدين في مسألة النسخ في القرآن الكريم، والأمر المهم هو ما نجم عن تأويله الخاص ونظرته لمسألة النسخ من فهم مغاير لما عرفه وعلّمه الفقهاء لمعنى الجهاد ودوره باعتباره حرباً هجوميةً. فقد رأى رشيد الدين أنَّ الجهاد كان أيام الرسول دفاعياً. وبعدها انتفت الحاجة إليه.

* * *

وعالجت الكاتبة لاحقاً وفي فصل «الأيديولوجيا والأدب، عهد رضا شاه والتوق إلى جنَّة عدن المفقودة» لصادق هدايت، وقصته «البومة العمياء»، وجهاً آخر من وجوه الحركة الفكرية تمثلت في الحركة الروائية التي انتفت في سياقها صادق هدايت وقصته «البومة العمياء» والتي تنتمي إلى المدرسة الرمزية، لوقوعها ضمن الاتجاه الرمزي الفرنسي، العائد للعقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. فالرواية تعالج الموضوع الميثولوجي، الذي شغل الرمزيين الفرنسيين والذي تمثل في أسطورة «البحث عن جنة عدن المفقودة». هذه

الأسطورة التي كانت موضوعاً معروفاً في أشعار الرمزيين؛ تأثر بها موريس كارل هوسمانس في قصته «ضد الجميع» فالبطل في تلك القصة، يهرب من واقع مرفوض لا يحتمل، إلى عالم المثل الذي يبحث عنه والذي يجد فيه «جنة عدن المفقودة». وهذا الهرب إنما يعني الهرب من المجتمع البرجوازي المعاصر له. أما بالنسبة لصادق هدايت فكان ذاك الهرب يعني هروباً من البيئة الديكتاتورية لعهد رضا شاه. وهكذا تمضي المؤلِّفة في سرد ممزوج بالمقارنات بين الواقع والرمز، وما بين شخصيتي البطلين في كل من الروايتين«ضد الجميع» و «البومة العمياء». مبرزة الوقائع المغلَّفة بالرمز والدوافع لذلك. ولم تكتف الكاتبة بإبراز التأثر بالنزعة الرمزية القصصية، بل إنها أبرزت تأثر الرمزيين بالموسيقى والشعر، إذ إن أعمالهم جاءت على نهج ڤاغنر في بناء أوبراته وفي تقسيمها إلى تمهيد وفصول. وعلى هذا النسق جاءت رواية «البومة العمياء». وتقول المؤلفة بأن صادق هدايت أفاد من شاعريات برليوز السيمفونية. وتقول بأن مرد تأثره يعود إلى أنه درس بباريس التاريخ الإيراني قبل الإسلام وهي ترى بأنه يعد واحداً من النخبة المثقفة في حينه ويحمل أيديولوجيتها. وروايته «البومة العمياء» أتت صياغة أدبية لنزعة الاحتجاج ضد الخنق والإسكات للفنان والمثقف، وضد إزاحته إلى حياة تشرد عديمة المعنى في عهد رضا شاه.

وتنتقل الكاتبة إلى استعراض مرحلة تاريخية جديدة لإيران وبالتحديد الواقعة في مطالع القرن العشرين، مبينة الأوضاع السياسية التي سادت ذات الحين. وهي تستعرض ذلك، تارةً من خلال السرد التاريخي، وطوراً من خلال قراءتها لرواية «سفرنامه إبراهيم بك» والتي اعتبرتها أول نتاج أدبي في العصور الحديثة، حيث تظهر فيها صورتان متناقضتان لإيران، أولاها إيران القديمة الحافلة بالعظمة والمجد، وإيران الأخرى الحديثة أو القائمة التي تزعم خلافة الأولى. فالأوضاع الاجتماعية والسياسية التي تصفها رحلة «إبراهيم بك» تدل على أن علاقات إيران بالغرب والحداثة، اقتصرت حتى ذلك الحين على استيراد بعض المظاهر والأدوات والتقنية البحتة. وتتابع الكاتبة حركة إيران التاريخية من خلال أعمال أدبائها، إذ إنهم عكسوا من خلال روايتهم الأوضاع القائمة

والاحوال السياسية والاجتماعية..

ورواية صادق هدايت القصيرة «الدمية خلف الستار» تحكي قصة ضياع الهوية وفي هذا تقول المؤلفة بأن تفاقم أزمة الهوية لدى الإيرانيين، في عهد رضا شاه، بسبب التحديث المسرف، والتبعية غير المسوغة، أدى إلى مأزق ترك آثاره في الدراسات، وفي الأعمال الأدبية. فدمية الواجهة في «الدمية خلف الستار» ما هي إلا رمز للغرب المستورد شكلياً. فهي دمية بكماء يستطيع المرء أن يشتريها ويبدي إعجابه بها؛ لكنه لا يحتاج للتواصل معها؛ لأنها لا تملك القابلية لذلك. أما الدمية فاشتراها شاب إيراني من باريس وأتى بها معه. وتعقب الكاتبة بأنه لو استبدل بالشاب، رضا شاه، لاتّضحت المقاصد الرمزية لصادق هدايت. فرضا شاه هو الذي أدخل الغرب إلى إيران. فالقصة تلخيص رمزي مركز لعهد رضا شاه وما صاحَبَه من أزمة هوية مزقت المجتمع.

وتتابع الكاتبة الحركة التاريخية الإيرانية المنجذبة نحو الغرب في ذلك الحين، وردة الفعل المتولدة لدى فئات المثقفين التي ظهرت كردّة فعلٍ على خيبة الأمل بالغرب وللدولة الحديثة الإيرانية الشاهنشاهية فقد استولت عليهم حالةٌ من السوداوية والإرهاق، واليأس والشك بكل آتٍ من الخارج، وبخاصة من الغرب. والمثال الذي يعكس هذه الحالة أيضاً؛ رأته المؤلفة في رسالة الكاتب والناقد الاجتماعي جلال آل أحمد والتي ترجمت مضمونها بـ «الطاعون الغربي» (1962). وكانت في الحقيقة عبارة عن رسالة تنشر على حلقات في مجلة إيرانية، سارعت السلطات إلى مصادرتها أثناء طبعها. لكن الكتيب انتشر، وتبودل سرّاً بين القراء، في الداخل والخارج. وتمثل الرسالة إدانة شاملة للغرب وثقافته، وطرائق تعامله مع المسلمين.

وبعد ذلك تأتي الكاتبة على ذكر «غلام حسين صاعدي» والذي ذكرته كممثل للعصر الحالي، باعتباره أحد أشهر كتاب إيران، وقد تنوعت أعماله من دراسات اثنولوجية ومسرحيات وسيناريوهات إلى أفلام وقصص قصيرة. وتورد مجموعته «الخوف والارتعاد» (1968) التي يعود فيها صاعدي إلى موضوع جلال آل أحمد، في إدانته للغرب من خلال حياة صائدي الأسماك في قرية إيرانية

فقيرة على الخليج، يحيا فيها، أولئك الناس، حياة بدائية مكافحة، من أجل لقمة العيش. بيد أن بؤسهم يصل إلى ذروته عندما يخترق حياتهم البسيطة غرباء من الخارج.

وتصل الكاتبة إلى النهاية مع خاتمة ذيلت بها الكتاب: «وقد يحسن في الختام هنا طرح فكرة مؤداها أن السؤال الذي يفرض نفسه هو مدى إسهام هذا النقد الراديكالي للغرب في إقفال كل الطرق غير سبيل الجمهورية الإسلامية كما حدث عام (1978 ـ 1979). فالرؤية السوداوية من جانب المثقفين الإيرانيين للغرب والمتغربين، حولت كل الشباب إلى الشراذم اليسارية في الستينات والسبعينات، ولأن اليسار ما عاد صالحاً ليكون خياراً في النصف الثاني من السبعينات، كان السبيل الوحيد الباقي هو ما حدث. فالأفق الضيق والمزاج التراجيدي للمثقف الإيراني كانا وراء العجز عن صنع ثقافة تعددية حديثة مفتوحة الآفاق».

نشوء وسقوط القوى العظمى(*)
(بول كيندي)

مراجعة هيثم مزاحم

يُؤرِّخ كتاب (نشوء وسقوط القوى العظمى) للكاتب المعروف بول كيندي ـ كما يشير عنوانه ـ لعملية نشوء وسقوط القوى العظمى خلال القرون الخمسة الماضية التي أعقبت تشكيل دول «الممالك الجديدة» في أوروبا الغربية، أي منذ سنة 1500م ـ وهي الحدّ الفاصل اصطلاحياً بين الحِقَب الحديثة والوسيطة ـ إلى سنة 1987، سنة صدور الكتاب بلغته الأصلية (الإنكليزية).

يُعرِّف الكاتب كتابه بأنه يسعى إلى دراسة القوى الإقليمية والدولية لعصر ما بعد النهضة الأوروبية وإلى تعقُّب ومن ثم تفسير كيفية نشوء وسقوط القوى العظمى على اختلاف أنواعها وعلاقاتها النِّسْبية.

أَولى الكتاب اهتماماً كبيراً بالحروب ولا سيما الحروب الكبرى والطويلة الأمد، إلا أنه ـ كما يُنبِّه الكاتب ـ ليس بسجلٍّ تاريخي عسكري فحسب، بل هو أيضاً سجلّ تاريخيّ اقتصادي يتعقَّبُ التغيُّرات التي طرأت على الاقتصاد العالمي منذ العام 1500م. إنه «حصيلة تفاعل بين الاقتصاد والاستراتيجية»، إذ خلص الكاتب من دراسته هذه إلى «أنَّ جميع الدول الطليعية في النظام العالمي لم تألُ جهداً كي تُعزِّز ثروتها وقوتها العسكرية حتى تغدوَ (أو تبقى) ثريةً وقويةً في آنٍ معاً».

---

* بول كيندي: نشوء وسقوط القوى العظمى، ترجمة: مالك البديري، (الأهلية للنشر، عمان، ط 1، 1994).

وثمة تلازم بين القوة العسكرية والقوة الاقتصادية، «فالثروة سلاح لدعم القوة العسكرية والقوة العسكرية ثروة مكتنزة تتيح الحصول على الثروة وحمايتها». لذلك فضَّل الكاتب الإشارة إلى الصراع العسكري في عناوين الكتاب الفرعية بتعبير «التغيُّر الاقتصادي». لأنه بعد استقرائه لخمسمائة عام تقريباً من التاريخ، وجد أنَّ «النصر الذي حققته أيةُ واحدةٍ من القوى العظمى خلال تلك الحقبة أو الهزيمة التي لحقت بقوةٍ عظمى أخرى قد كانا في الغالب إما ثمرة أو عاقبة لحربٍ طويلة كانت هذه الدولة أو تلك طرفاً فيها». لكنه اكتشف أن هذا النصر أو تلك الهزيمة ما هما إلاّ نتيجة لمدى فشل أو نجاح هذه الدولة أو تلك في استثمار مصادر الإنتاج الاقتصادي إبان الحرب. بل إن النصر أو الهزيمة يعودان إلى الطريقة التي كان بها اقتصاد تلك الدولة ينمو أو ينهار قبل دخولها الحرب. «لهذا السبب تحديداً ـ يقول الكاتب ـ تُولي هذه الدراسة اهتماماً بالتغيّر الذي يشهده موقع الدولة العظمى في زمن السلم لا يقل عن الاهتمام الذي تُوليه للحرب التي تخوضها تلك الدولة».

ثم يُحدِّد كيندي أطروحة كتابه ـ التي يعتبر أنها نالت اهتماماً خاصاً في التحليل ـ فيقول إنَّ القوى النسبية لدول الطليعة ذوات التأثير على الشؤون المالية العالمية لن تبقى ثابتة أبداً لسببين: **الأول** هو تباين معدَّل نموّ المجتمعات المختلفة، **والثاني** هو تفاوت المستويات التكنولوجية والتنظيمية بين مجتمعٍ وآخر والتي تُرجِّح كفة الواحد على الآخر.

ويُلاحظ كيندي أنّ الدولة التي أدركت أن قدرتها الإنتاجية قد تعاظمت كان سهلاً عليها أن تتحمل أعباء الإنفاق على تسليح واسع النطاق في زمن السلم وأن تحافظ على وجود جيوش جرَّارة وأساطيل ضخمة تلبِّي احتياجاتها أيام الحرب. لكنها «لو خصَّصت نسبةً كبيرةً من مصادرها لأغراضٍ عسكرية فقط بدلاً من توظيفها في خلق الثروة وتنميتها، فإن هذه الدولة تكون قد اختطت لنفسها طريق التداعي على المدى البعيد». وذلك لأن في التوسع الاستراتيجي المفرط (المتمثل في احتلال مناطق شاسعة أو ولوج حروب باهظة التكاليف) خطراً يُهدِّد الدولة في حال (رجحت كفة الإنفاق الهائل على مثل هذا التوسع الخارجي على الفائدة المرجوّة منه). وهكذا سوف تدخل هذه الدولة مرحلة الانهيار الاقتصادي ـ

النسبي. ويلجأ الكاتب إلى التاريخ ـ لكي يدعم أطروحته بشواهد منه ـ فهو يُبيِّن أن ثمة «ترابطاً دالاً (على المدى البعيد) بين الإنتاج ونموّ عوائده من جهة وبين القوة العسكرية من جهةٍ أخرى».

والكتاب يتألف من ثمانية فصول وتوطئة وخاتمة. فتوطئة الكتاب تتضمن تعريفاً بالدراسة وعرضاً موجزاً لفصولها وخُلاصةً لاستنتاجاتها.

● **في الفصل الأول**، وعنوانه: (نشوء العالم الغربي)، يحاول الكاتب الوقوف على أحوال القوى العظمى في العالم، في العام 1500م، من خلال تحليله لمواطن القوة والضعف لجميع مراكز القوة آنذاك، وهي: الصين في عهد إمبراطورية منغ، الأمبراطورية العثمانية وامتداداتها الإسلامية في الهند وأوروبا، الأمبراطورية المغولية، موسكوفيا، اليابان، ومجموعة دول وسط وغرب أوروبا.

ويعقد بول كيندي مقارنةً بين أحوال إمبراطوريات الشرق وأوروبا، فيرى أنَّ «الأُولى كانت شاسعةً في مساحاتها وخرافيةً في ثرواتها وشعوبها، وقد وُهبت ما لا قدرة لشعوب بلدان أوروبا الغربية أن تناله...»، بل يذهب إلى القول: «إن مواطن الضعف كانت تتجلى في شعوب أوروبا بشكل أكثر وضوحاً من مواطن القوة مقارنةً بمراكز الحضارة والنشاط الاقتصادي الشرقية العظيمة»، ذلك أن أوروبا «لم تكن بالأخصب أرضاً ولا بالأكثر سكاناً في العالم، بل كانت الهند والصين تحتلان هذه المكانة. وحتى من الزاوية الجغرافية، أخذت أوروبا شكلاً غير منتظم يحدها الجليد والمياه من الشمال والغرب، وهي مفتوحةٌ من الشرق أمام الغزوات البرية، ومكشوفة من الجنوب لعمليات التطويق الاستراتيجية».

وعلى الرغم من سقوط القسطنطينية بيد العثمانيين عام 1453م، ثم بسط نفوذهم على دول البلقان واندفاعهم صوب بودابست في المجر وتطويقهم لفيينا عاصمة النمسا، في عشرينيات القرن السادس عشر، وقصفهم الموانىء الإيطالية من قاذفاتهم البحرية، حيث دبَّ الذعر في قلوب بابوات روما، إلاّ أنَّ أوروبا اتّسمت حيال هذه الاستراتيجية الشاملة والموحّدة للسلطنة العثمانية

بطابع الانشقاقية والعشوائية. فلم يشهد التاريخ ظهور أوروبا موحدة تعترف جميع أقاليمها بقائد ديني أو دنيوي واحد على غرار الأمبراطوريتين العثمانية والصينية أو حكم المغول في الهند. بل كانت خليطاً من الممالك والولايات الصغيرة ـ وإن نشأت من بينها بعض الممالك القوية كإسبانيا وفرنسا وبريطانيا ـ تقاسي من الصراعات الداخلية، ولم يُقلّل من العداء بينها التهديد الإسلامي الواقف على أبوابها. ويرفض الكاتب القول: «بأن أوروبا كانت متفوقةً في حقول الثقافة والعلوم والهندسة والرياضيات وباقي فروع التكنولوجيا على حضارات آسيا العظيمة». ويتابع قائلاً: «إن جزءًا كبيراً من الموروث الثقافي والعلمي الأوروبي هو في حقيقة الأمر استعارة من الإسلام وبالطريقة نفسها» التي استعار بها المسلمون من الصين، أي طريقة التجارة والغزو.

يتفق أغلب المؤرخين على الرأي القائل بأن أوروبا كانت تصعد السُلَّم تجارياً وتكنولوجياً بحلول نهاية القرن الخامس عشر، وأنه بات واضحاً أن دول وسط وغرب أوروبا بدأت تسمو فوق جميع الدول والأمبراطوريات الأخرى. ولكنّ هناك رأياً آخراً يتبناه كيندي ويعتبره أكثر إنصافاً وهو القول بأن جميع أقطاب العالم آنذاك (أوروبا، الأمبراطورية العثمانية، الصين، ودولة المغول في شمال الهند) كانت متساويةً من الناحيتين التكنولوجية والعسكرية، وأن أوروبا لم تكن عام 1500م إلاّ واحدةً من أهمّ مراكز القوى الحضارية، وبالتالي لم يبدُ آنذاك ما يُوحي أنها ستتربع يوماً على العرش. وكي لا يشعر القارىء بالتناقض يُسارع الكاتب إلى تفسير وتحليل أسباب هذه الطفرة الأوروبية المفاجئة عبر دراسة مواطن القوة والضعف لدى باقي مراكز القوة مقارنةً بأوروبا.

يبدأ ب. كيندي بعرض إمكانات الصين السكانية والجغرافية والعلمية والعسكرية والزراعية، حيث يُبيِّن أن الصين في عهد آل منغ كانت متفوقةً عسكرياً وتمتلك أسطولاً بحرياً كبيراً أتاح لها فرصة التوسُّع عبر البحار لكنّ سلفية (محافظة)الطبقة الحاكمة دفعتها لإدارة ظهرها للعالم وأن تتفرغ لمواجهة التهديدات البرية المنغولية على الجبهات الشمالية واضعةً نهايةً للأسطول الصيني، من خلال المرسوم الأمبراطوري الصادر عام 1436 والقاضي بمنع بناء

السفن القادرة على الإبحار عبر المحيطات. وقد انعكس هذا الأمر على التجارة، ثم تراجعت الزراعة والتكنولوجيا، ورافق ذلك ارتفاعٌ في النموّ السكاني، فتضافرت كل هذه العوامل لإضعاف إمبراطورية الصين العظيمة.

أما العالم الإسلامي، فكان يتألّف من عدة دول مركزية أبرزها الأمبراطورية العثمانية والأمبراطورية الفارسية والأمبراطورية المنغولية الهندية. وكانت الدولة العثمانية أقوى تلك الدول وأكثرها تطوراً واتساعاً وكانت تشكل التهديد الأكبر للممالك المسيحية نظراً لقربها من أوروبا. وكانت تتمتع بمستوى جيّد من التنظيم والتقدم التكنولوجي إلى جانب قوتها العسكرية الهائلة. وقد بدأت تسلك خط التراجع منذ مطلع القرن السادس عشر وإن لم يتضح ذلك إلاّ بعد مرور قرن.

ويعزو الكاتب الانحلال العثماني إلى «التوسع الاستراتيجي المفرط من خلال جيوش جرارة رابضة في وسط أوروبا وبحرية مجهدة التكاليف تعمل في حوض البحر المتوسط وفيالق من جند يخوضون حرباً في شمال أفريقيا وقبرص والبحر الأحمر ناهيك بالتعزيزات التي يحتاجها الجيش للإبقاء على القِرم، لكبح جماح الاندفاع الروسي»، وإلى الانشقاق الديني الشيعي في إيران والعراق. لكنه يعتبر «أن العداءات الخارجية والأخطاء الشخصية ليست بالتعليل الشافي لذلك الإخفاق». بل يردّ الأمر إلى المركزية الشديدة في الدولة والتقليدية الحادة في مواقفها حيال المبادرات الجديدة والتشرذم، والتجارة.

وبالإضافة إلى هذه الأسباب، ثمة عوامل أخرى ساهمت في انحلال الدولة العثمانية، أبرزها: الانهيار الاقتصادي النسبي الناتج عن رجحان كفة الإنفاق الهائل على التوسُّع الخارجي على الفائدة المرجوة منه، حيث إن الأمبراطورية العثمانية، على النقيض من الأمبراطورية الإسبانية أو الهولندية أو البريطانية فيما بعد، لم تفكر جليّاً بسُبُل المنفعة الاقتصادية؛ واستشراء الفساد؛ والمحافظة التكنولوجية والحضارية.

ولكن لماذا نالت أوروبا زخماً دفع بها إلى مواكبة التطور العسكري الذي

تفاعل بدوره مع التقدمين التكنولوجي والتجاري؟ يجيب الكاتب بأن ذلك يعود إلى سببين هما: **الأول** «تحرر بلاطات أوروبا وقصورها من أيادي السلطة العليا التي ميّزت إمبراطوريات الشرق» **والثاني** استفحال العداء داخل أوروبا بين الممالك الأمر الذي خلق تنافساً فيما بينها جعل المجتمعات الأوروبية تدخل مرحلة نموّ اقتصادي وعسكري تصاعدي فسبقت جميع مناطق العالم الأخرى.

● **الفصل الثاني**، وهو بعنوان: (مطامع هابسبرغ للسيطرة على أوروبا: 1519 ـ 1659)، ويتناول الصراعات بين القوى العظمى في أوروبا من أجل الهيمنة على القارة خلال الفترة الممتدة بين عامي 1519 و 1659. وكان آل هابسبرغ يتربعون على عرش الأمبراطورية الرومانية المقدَّسة في إسبانيا والنمسا، ويسعون إلى السيطرة على أوروبا مما جعل الصراع إقليمياً وطويل الأمد. وثمة سببان آخران يقفان وراء التحول في اشتداد الحرب وفي توسع نطاقها الجغرافي؛ **أولهما** قيام حركة الإصلاح الديني (اللوثرية ـ البروتستانتية) عام 1517 على يد الراهب مارتن لوثر في ألمانيا، والتي أحدثت انقساماً دينياً بين دول وشعوب أوروبا، فأضافت بعداً جديداً وحاداً لنزاعات السلالات التقليدية الحاكمة داخل أوروبا، وأضحت الحرب كاثوليكيةً ـ بروتستانتية. وكانت مملكة آل هابسبرغ الكاثوليكية في إسبانيا والنمسا ومعها كاثوليك فرنسا في جانب، وكانت ألمانيا وبريطانيا وهولندا وبروتستانتيي فرنسا في الجانب المقابل.

أما **السبب الثاني** فهو تأسيس الاتحاد الائتلافي الحاكم لسلالة آل هابسبرغ الذي سعى إلى الهيمنة على القارة الأوروبية وهو ما ألّب عليهم الأعداء من جميع الجهات. ويحاول هذا الفصل عبر منهجية التحليل النسبي لمواطن القوة والضعف للقوى الطليعية في أوروبا آنذاك (مملكة آل هابسبرغ، بريطانيا، فرنسا، هولندا، السويد) تفسير أسباب إخفاق آل هابسبرغ على الرغم من المصادر الضخمة التي حازوا عليها. ويذهب الكاتب إلى أنهم «قد أفرطوا توسعاً في خضم الصراعات الكثيرة التي شنوها وأمسوا مثقلي الكاهل بالأعباء العسكرية بعد أن أخذ الضعف ينخر في القاعدة الاقتصادية». ويعتقد كيندي أنه «لو أنّ دول أوروبا الأخرى قد قاست نفس معاناة آل هابسبرغ من جراء تلك الحروب الطويلة الأمد لنجحت في

الإبقاء على التوازن ما بين مصادرها المالية وقوتها العسكرية أفضل من التوازن الذي بلغه أعداؤها في هابسبرغ».

والسبب الرئيسي الثاني للفشل الإسباني ـ النمساوي المنضوي في ائتلاف آل هابسبرغ، يعزوه كيندي إلى تعدد واجباتهم العسكرية، حيث تكالب الأعداء ضدهم وكثرت عليهم الجبهات. وفي حين أنَّ جميع الدول الأخرى (فرنسا، إنجلترا والسويد، وحتى الأمبراطورية العثمانية) قد تمتعت بفتراتٍ للسلم والراحة والانتعاش، فإنَّ مملكة آل هابسبرغ وبالأخص إسبانيا لم تعرف طعم الراحة، فما أن تفرغ من صراع مع عدوٍّ حتى تبدأ بصراعٍ مع عدوٍّ جديد.

● **يُعنى الفصل الثالث** ـ وهو بعنوان: (المال والجغرافيا وأثرهما في كسب الحروب (1660 ـ 1815)) ـ بدراسة صراعات القوى العظمى إبان الفترة الممتدة بين العام 1660م والعام 1815م، وتأثير عاملي المال والجغرافيا في نتائج هذه الصراعات.

فبحلول عام 1659م، وبعد أن تكبَّدت سلالة آل هابسبرغ الحاكمة في إسبانيا والنمسا هزيمةً نكراء في جبال البيرينيه، أضحت مسألة التعددية السياسية في أوروبا والتي ضمت خمساً أو ستاً من الدول الكبرى والصغرى حقيقةً لا جدال فيها، وبرز نظام عالمي أوروبي متعدد الأقطاب؛ حيث بدأت تنشأ الدول القومية التي تُوجِّه سياساتها على أساس مصالحها القومية لا على أساس القضايا الدينية أو مصالح ما وراء الحدود القومية. إلاّ أن هذا الأمر لا يعني انتهاء دور العامل الديني في الصراع الدولي الذي نشب بعد سنة 1660م، واستمر أكثر من قرنٍ ونصف القرن. لكنه أعطى دوراً أكبر للعامل النفعي الذي روَّجت له الفلسفات السياسية الواقعية والبراغماتية. فقد تلاشت السمة البارزة لمرحلة (1519 ـ 1659م) والمتمثلة بصراع المحور النمساوي الهابسبرغي ـ الإسباني ضدّ تحالُف الدول البروتستانتية ومعها فرنسا، وحلَّ بدلاً منها نظام هشّ مؤلف من تحالفات قصيرة المدى وسهلة التغيّر. فانضوت دولٌ كانت خصوماً في حروب سابقة تحت رايةٍ واحدةٍ في الحرب التالية.

وقد شهدت هذه الفترة تغيرات في ميزان القوى في أوروبا، فهبطت عدة قوى

عظمى أمثال إسبانيا وهولندا والسويد (والدولة العثمانية خارج أوروبا) إلى الدرجة الثانية، وفي الوقت نفسه، صعدت إلى الواجهة دول أخرى هي: فرنسا، وبريطانيا، والنمسا، وروسيا، وبروسيا (ألمانيا)، وفرضت هيمنتها على الشؤون السياسية ـ الدبلوماسية والعسكرية ـ الحربية لأوروبا في القرن الثامن عشر. كما تميَّزت هذه المرحلة باندلاع حروبٍ ائتلافية طويلة الأمد، بالتغيّر السريع في تحالفات تلك الحروب.

وثمة سؤالٌ يفرض نفسه هنا هو: لِمَ نجحت تلك القوى العظمى الخمس دون سواها في البقاء (أو في الدخول) في عصبة الدول العظمى، على الرغم من التباين فيما بينها من جهة حجم القوة والقدرات التي تملك؟

يرفض كيندي التعليلَ الكلاسيكيَّ القائلَ بأنَّ صعود وسقوط القوى العظمى في تلك الحقبة لم ينتجا فقط عن التغيرات التي شهدتها التكنولوجيا العسكرية والبحرية، وبالتالي نفعت تلك التغيرات بلداً أكثر من بلد آخر ورجَّحت كفَّته عليه. وهو وإن كان لا ينكر حصول تطور ضيّق النطاق في التكنولوجيا العسكرية، وآخر أكثر اتساعاً في تنظيم بنية الجيوش وتحديثها وإخضاعها للمناهج الأكاديمية، إلا أنه يرى أن ذلك لا ينطبق على جميع تلك الدول الخمس الطليعية. وعليه فثمة عوامل أخرى يراها كيندي تقف وراء صعود وسقوط القوى العظمى في تلك الفترة. في مقدمة هذه العوامل يُركِّز الكاتب على عاملين هما: المال والجغرافيا.

وقد بدت جليةً أهميةُ التمويل والقاعدة الإنتاجية الاقتصادية، التي تأتي بعوائد للدولة تُمكِّنها من الإنفاق على تجهيز جيشها وتسليحه في السلم ـ كما في الحرب، وذلك في القرنين الماضيين الخامس عشر والسادس عشر. من هنا، برزت الحاجة الملحّة للدولة لدعم الاقتصاد وتأسيس المؤسسات المالية القادرة على إدارة الأموال واستثمارها لزيادة عائدات الدولة، وبالتالي لتوظيفها في الحفاظ على جيش جرّار وأسطول بحري كبير يحفظان للدولة موقعها في عصبة الدول العظمى.

وبما أنّ الصراعات التي دارت خلال تلك الحقبة (1659 ـ 1815م)، قد تميَّزت بأنها حروب «تحمُّل»، فإنَّ لواء النصر كان يُعقد لصالح القوة (أو لصالح تحالف القوى) ذات القدرة الأكبر على الاحتفاظ برصيدها المالي وعلى ديمومة تدفق التجهيزات لجيشها. ولعلَّ أبرز مثال على تلك الحروب هو الحروب الأنكلو ـ فرنسية السبع التي نشبت بين 1689 و 1815. وكانت تلك الحروب تحالفية بحيث كان كل من الأطراف المتحاربة يلجأ صوب حليف أقوى ليأتيه بالقروض ويمدّه بالتعزيزات فيطيل من عمره داخل ساحات القتال. وهكذا أمست الحاجة الأساس لكل طرف متحارب ـ مع الأخذ بعين الاعتبار الطبيعة المكلفة والمنهكة لتلك الصراعات ـ هي المال ثم المال بل المزيد من المال.

وقد شكلت تلك الحاجة خلفية ما عُرف بالثورة المالية لأواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، حيث أنشأت بعض دول أوروبا الغربية نظاماً متطوراً نسبياً للصيرفة والإيداع من أجل تسديد نفقات حروبها. وثمة سبب آخر، لا يرتبط بالإطار العسكري، ويقف خلف التغيرات في النظام المالي لذلك العصر، هو النقص الدائم في العملات المسكوكة، خصوصاً في السنوات التي سبقت اكتشاف الذهب في البرازيل سنة 1693م، الذي ترافق مع الازدياد في حجم التجارة الأوروبية. ولهذا السبب تم استخدام سندات التبادل وبطاقات الائتمان وأُرسيت دعائم نظام عالمي اقتصادي جديد يقوم على المصارف والمؤسسات المالية والشركات المساهمة.

وبذلك، أضحى الخيار الوحيد أمام الحكومة لتمويل الحرب هو الاقتراض، أي بيع سندات الفائدة أو ـ وهو الأفضل ـ بيع الأسهم الطويلة الأجل والتي تأتي بفوائد لصالح كلِّ مَنْ مَوَّل الدولة.

وقد اعتمد نجاح أي نظام آنذاك على عاملين حاسمين: **أولهما** توفُّر آلية كفيَّة لتحصيل القروض، وثانيهما تمتع الحكومة برصيد في الأسواق المالية. وتمكَّنت أمستردام ـ عاصمة الأقاليم المتحدة الهولندية ـ أن تغدو العاصمة المالية للقارة الأوروبية نتيجةً لتوفُّر قاعدة تجارية وإنتاجية مزدهرة فيها من جهة وبفضل

وجود نظام مالي متطور مكّنها من استثمار الأموال في أسهم الشركات الأجنبية والاكتتاب على مختلف أنواع القروض العائمة للحكومات الأجنبية، خاصةً في زمن الحرب.

بيد أن خير مثال يُجسِّد هذه العلاقة الجدلية بين القوة المالية وسياسات القوة نجده في حالتي فرنسا وبريطانيا في تلك الحقبة، إذ أثرت نتيجة صراعهما دوماً على مجمل توازن القارة الأوروبية.

كانت فرنسا آنذاك، تحت حكم لويس الرابع عشر ثم تحت حكم نابليون، على وشك السيطرة على أوروبا لولا أن تحالفت ضدها القوى العظمى الأخرى. وعلى الرغم من كونها تمتعت بنقاط تفوق على بريطانيا وخصومها الآخرين، بفضل عدد سكانها الكبير وزراعتها الواسعة والمزدهرة، وعائداتها الهائلة وجيشها الجرَّار، إلا أنها فشلت في الهيمنة على أوروبا، وذلك نظراً لفشل سياستها المالية ونظامها المالي المتخلف وتآكُل جهودها البحرية والعسكرية في الحروب بعد أن تكالب عليها الأعداء ووقوعها تحت وطأة القروض الخارجية وفوائدها المرتفعة.

أما مواطن القوة، التي تمتعت بها بريطانيا وجعلتها في طليعة الدول العظمى وأغناها وأكثرها اتساعاً ونفوذاً، فقد تمثلت في نظامها المصرفي الائتماني الذي مكّنها من بناء جيشٍ دائم وأساطيل حربية ـ وهو أمرٌ كان باهظ التكاليف مطلع القرن الثامن عشر ـ بينما عجزت القوى الأخرى ذوات النظام المالي المتخلف عن بلوغ ذلك.

أما العامل الثاني، الذي لعب دوراً في تحديد مصير القوى في صراعاتها المتعددة المتقلبة، فهو الموقع الجغرافي.

تباينت الدول الأوروبية المتنازعة سواءٌ من جهة الظروف التي واجهت، أو من جهة التفاوت في الإمكانات والثروات، وهو تبايُنٌ نجم عن الطبيعة التنافسية الموروثة في قوى أوروبا السياسية وعن التقلُّبية في علاقاتها أو تحالفاتها، الأمر الذي ولَّد انقلابات مستمرة في التوازن الأوروبي سواءٌ على الصعيد العسكري أم على الصعيد البحري.

وقد لاحت في الأفق أيضاً أهمية العامل الجغرافي، الذي لا يعني هنا مجرَّد عناصر مناخ البلد، وموارده الأولية، وخصوبته الزراعية، ووقوعه على طرق التجارة، بالرغم من أهمية كل هذه العناصر في الرفاهية الشاملة للدولة: «بل المقصود هنا ـ كما يقول كيندي ـ هو القضية الحاسمة المتعلّقة بـ «الموقع» الاستراتيجي أثناء تلك الحروب المتعددة الأطراف. أكان بوسع دولة معيَّنة أن تحشر طاقاتها على جبهةٍ واحدةٍ، أم توجّب عليها أن تقاتل على جبهات عدّة؟ هل اشتركت بحدودٍ مع دولٍ ضعيفة أم قوية؟ أكانت دولةً قويةً برّاً أم بحراً أم برية وبحرية في آنٍ واحد وأية منافع أو مضار جلب عليها ذلك؟ أكان بوسعها النجاةُ بسهولةٍ من حربٍ عُظْمى في وسط أوروبا لو رامت ذلك؟ وهل أمكنها تأمين مصادر إضافية مما وراء البحار؟». ثم يبدأ الكاتب بإعطاء أمثلة على تأثير الجغرافيا (أي الموقع الجغرافي) على السياسة (أي على سياسات الدولة). فيرى أنّ خير مثال على هذا التأثير يتجسد في مصير الأراضي المنخفضة (هولندا) التي كانت تتمتع مطلع القرن السابع عشر بكثيرٍ من المقوّمات الداخلية اللازمة للنموّ القومي: اقتصاد مزدهر، واستقرار اجتماعي، وجيش حسن التدريب، إضافةً إلى بحرية ضاربة. غير أن موقعها الجغرافي الذي وضعها بين دول عظمى طامحة إلى التوسُّع (فرنسا وبريطانيا)، جعلها تستنزف أموالها وطاقاتها في توسيع جيشها وتجهيزه وبناء بحرية قوية، إضافة إلى إقامة الحصون لحماية الحدود، وبالتالي غرقت هولندا بالديون حتى لم يعد أحد يقبل بإقراضها ـ وهي الدولة التي كانت تقرض الدول الأخرى، وفقدت تجارتها عبر البحار وانسلخت المستعمرات عنها، وتعرضت لانشقاقات داخلية، وتضافرت كل هذه العوامل لإضعاف هولندا وتحديد مصيرها على خارطة القارة الأوروبية. والأمر نفسه ينطبق على كل من فرنسا وألمانيا والنمسا، فهي دول عظمى تمتعت بإمكانات وثروات هائلة وجيوش كبيرة، لكن الموقع الجغرافي لكلٍّ منها جعلها في حروب دائمة وعلى جبهات متعددة، أي بقيت دوماً في حالة استنفار، وبالنتيجة كان للموقع الجغرافي عواقب أثَّرت على مكانة هذه الدول في عصبة الدول العظمى.

في المقابل، وعلى خلاف الدول الآنفة الذكر، تمتعت ثلاث قوى عظمى

بمواقع جغرافية أفادتها في صراعاتها خلال تلك الحقبة. وهذه الدول هي: بريطانيا، وروسيا، والولايات المتحدة الأميركية.

وإذا كانت الولايات المتحدة بعيدةً عن ساحة الصراع الدولي في أوروبا، فإن روسيا وهي الواقعة في أوروبا، قد منحها موقعها البعيد نسبياً عن مسارح القتال الرئيسة في أوروبا قدرةً على التدخل في صراعات غرب ووسط أوروبا وملجأً منها في الوقت عينه. وهي ـ على غرار بريطانيا ـ قد توسعت إلى خارج أوروبا مطلع القرن الثامن عشر.

والولايات المتحدة، التي كانت أحصن من أن تتعرض للغزو عبر العمليات البحرية وأوسع من أن تخضع لهيمنة قوات برية قد جاءت هي إلى أوروبا من جزيرة تبعد ثلاثة آلاف ميل. فقد تمخضت عن وجود ولايات متحدة مستقلة ولادة مركز مهم غير أوروبي للإنتاج والثروة وبالتالي للقوة العسكرية، كانت له تأثيرات بعيدة المدى على توازن القوى العالمي. وينطبق الأمر نفسه على بروز روسيا القيصرية.

ولقد أشار عدد من أوائل كتاب القرن التاسع عشر، مثل توكفيل، في كلامهم عن المستقبل (البعيد) إلى «أن إرادة السماء قد اختارت روسيا والولايات المتحدة ليتحكما بمصائر نصف العالم». لكن بريطانيا ـ وهي دولة بحرية ـ و«ليس هذان العملاقان القاريان ـ هي التي حققت أعظم تقدم حاسم في الفترة الممتدة بين عامي 1660 و 1815، وأزاحت في خاتمة المطاف فرنسا عن موقعها كأعظم القوى على الإطلاق. وهنا، مرة أخرى، لعبت الجغرافيا دوراً حيوياً وإن لم يكن وحيداً».

وقد قام «ماهان» بوصف هذا الامتياز البريطاني الجغرافي، قبل أكثر من قرن، في مؤلفه المعنون بـ «أثر القوة البحرية في التاريخ» والصادر سنة 1890، قائلاً: «لو احتلت أمة موقعاً كهذا الموقع الذي لن تضطر فيه إلى الدفاع عن نفسها برّاً ولن تحتاج فيه إلى مد أقاليمها عن طريق البر، لملكت امتيازاً ـ وقد توحدت أهدافها صوب البحر، مقارنة بشعب (أو أمة) له حدود قارية».

ويُشير ماهان في كلامه إلى المكانة المتفوقة للحرب والقوة البحرية على القوى البريَّة، وهي التي أتاحت لبريطانيا التوسع خارج أوروبا نحو أفريقيا

والهند والشرق الأقصى، مطمئنةً إلى أن موقعها الجغرافي سيبقيها في مأمن عن النزاعات في غربي ووسط أوروبا.

وخلال العقود المتأخرة من القرن الثامن عشر، كانت بذور الثورة الصناعية تنمو في بريطانيا لتمنحها قوة إضافية للسيطرة على بلاد ما وراء البحار وأن ترد الطموح النابليوني بالسيطرة المطلقة على أوروبا على أعقابه.

● **الفصل الرابع** من الكتاب يحمل عنواناً هو: (التصنيع وتغير التوازنات العالمية 1815 ـ 1885)، ويتناول بالدراسة آثار التصنيع والتطور التكنولوجي والاقتصادي على توازن القوى في العالم، خلال الحقبة الممتدة بين عامي 1815 و 1885.

يستهل كيندي هذا الفصل بشرح سمات النظام الدولي، الذي تطور خلال فترة النصف قرن وأكثر التي أعقبت سقوط نابليون، معتبراً أن بعض هذه السمات كان مؤقتاً فيما طبع البعض الآخر بصماته الدائمة على العصر الحديث. السمة الأولى تجسدت «في النمو المتواصل ومن ثم الواسع النطاق (بعد أربعينيات القرن التاسع عشر) لاقتصاد عالمي متكامل، استقطب مزيداً من المناطق إلى عالم التجارة، عبر المحيطات والقارات، وخلق شبكةً ماليةً تمركزت في أوروبا الوسطى، وتحديداً في بريطانيا العظمى».

وقد رافقت عقود الهيمنة الاقتصادية البريطانية هذه تطورات شاملة في مجالي النقل والاتصالات، وانتقال متسارع للتكنولوجيا الصناعية من منطقةٍ لأخرى، وكذلك طفرة كبيرة في معدلات الإنتاج الصناعي، وتلك عوامل حفزت على فتح المناطق ذوات الأرض الزراعية ومصادر المواد الخام. ثم أوحى سقوط القيود التعريفية والمعوقات التجارية الأخرى، أن نظاماً عالمياً جديداً قد بزغ نجمه الآن، وأنه مختلف قلباً وقالباً عن عالم القرن الثامن عشر المثخن بصراعات القوى العظمى. وقد حدت الخسائر الفادحة، التي تكبدتها دول صراع الفتنة الأوروبية (1793 ـ 1815)، بالمحافظين والأحرار على السواء، أن ينشدوا السلام والاستقرار. وكان من الطبيعي أن تشجع هذه الأجواء الاستثمار

التجاري والصناعي الطويل الأجل وأن تدفع عجلة نمو الاقتصاد العالمي.

السمة الثانية هي الغياب الملحوظ للحروب الائتلافية، حروب «القوى العظمى» الطويلة، إذ «ظهر بدلاً منها التوازن الاستراتيجي الذي أرست دعائمه جميع القوى الطليعية الأوروبية، بحيث لم تعد أية دولة قادرة على فرض هيمنتها على أوروبا أو حتى راغبة بذلك». وهكذا، اتجهت الغزوات الأوروبية والأميركية الشمالية نحو شعوب العالم الأقلّ تطوراً، فكانت غزوات عسكرية في أغلبها، لازمت الفتح الاقتصادي لعالم ما وراء البحار، أو غزوات مصاحبة للانخفاض المفاجىء في حصة الدول الغازية من الإنتاج التصنيعي.

بيد أن ذلك لا يعني أن صراعات الدول الأوروبية فيما بينها قد انتهت، بل استمر سعير الصراعات الإقليمية والفردية بين القوى الأوروبية، وخصوصاً حول مسائل الهوية القومية والحدود الإقليمية، لكنها لم تكن حروباً كبرى - باستثناء الحرب الأهلية الأميركية - من ناحيتي طول فتراتها وسعة نطاقها.

أما السمة الثالثة، «فقد تجسدت في الأثر الذي تركته التكنولوجيا المنبثقة عن الثورة الصناعية على وسائل الحرب البرية والبحرية. غير أن التغييرات التي أتت بها كانت بطيئة الظهور»، ولم تتسنَّ مشاهدة السكك الحديد، والتلغراف، والأسلحة السريعة، والقاطرات البخارية والسفن الحربية المدرَّعة، كدلائل حاسمة في تحديد القوة العسكرية، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

فقد كان للتطورين التكنولوجي والصناعي تأثير مستمر على سير النشاطات العسكرية البرية والبحرية، وعلى القدرات النسبية للقوى العظمى، الأمر الذي أثَّر على نتائج حروب منتصف القرن التاسع عشر أكثر من تأثير المال. ويكمن السبب الثانوي الذي يقف وراء ذلك في التوسُّع الهائل في أعمال الصيرفة الوطنية والدولية في القرن التاسع عشر، وفي انتشار الدوائر الحكومية المولجة بتنظيم الأمور المالية (وزارات الخزانة المالية، مصلحة جباية الضرائب، ودوائر التفتيش) وهو ما سهَّل استحصال الأموال من أسواقها.

وقد تميَّزت تلك الحقبة بكون معظم الحروب التي شهدتها حروباً قصيرة

الأمد نسبياً إذ سعت جميع الأطراف إلى إحراز نصر سريع في الميدان، مستخدمةً ما أُوتيت من قوة عسكرية، بدلاً من الاستنزاف الدائم للمصادر القومية والإنفاق الهائل للعائدات اللذين تتطلبهما الحروب الطويلة الأمد.

وتضافرت العوامل التالية: (نمو الاقتصاد العالمي، وبروز القوى الإنتاجية التي أطلقتها الثورة الصناعية، واستقرار أوروبا النسبي، وتحديث التكنولوجيا العسكرية والبحرية تدريجاً، ونشوب بعض الحروب المحلية القصيرة الأمد) لتُرجِّح كفة بعض القوى العظمى على البعض الآخر. وكانت بريطانيا أكثر المستفيدين من الاتجاهات الاقتصادية والسياسية ـ الجغرافية العامة وغدت قوة متميِّزة عن غيرها من القوى، وذلك في الحقبة التي تلت العام 1815.

وبحلول ستينيات القرن التاسع عشر، بدا أن الانتشار الأبعد للتصنيع شرع مرة أخرى يُغيِّر من ميزان القوى العالمية. تجدر الإشارة إلى أن الثورة الصناعية لم تحدث بين ليلة وضحاها، بل كانت عملية متدرِّجة وبطيئة المسار مقارنةً بالثورات السياسية (الثورة البريطانية عام 1766، الثورة الفرنسية عام 1789، والثورة الشيوعية في روسيا عام 1917). فهي قد اقتصرت في البداية على عددٍ محدود من الدول المصنَّعة وعلى وسائل إنتاجية معيَّنة، ثم انتقلت من منطقة إلى أخرى تدريجاً وليس دفعة واحدة.

وأحدث التطور التكنولوجي، ولا سيما اكتشاف الطاقة البخارية في العام 1780، ثورة صناعية تمثلت في المكننة، الأمر الذي نتج عنه تزايد معدَّلات الإنتاج وأدى إلى حصول تحوُّل جذري في ظروف الإنسان الاقتصادية، من تخفيف الجهد الإنساني وتقسيم العمل ونظام المصانع، كما من جهة تحسُّن أوضاعه الاقتصادية. وسرعان ما انعكس ذلك ازدياداً سكانياً متسارعاً، ونمواً اقتصادياً، وتطوراً علمياً.

كان للثورتين التكنولوجية والصناعية في أوروبا تأثير سلبي على دول العالم الأخرى، ولا سيما الصين والهند والشعوب الأخرى في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، أي ما يعرف اليوم بدول العالم الثالث. كانت آسيا ـ على سبيل

المثال ـ لا تزال تمتلك حصةً من الإنتاج التصنيعي العالمي أكبر بكثير من حصة أوروبا الأقل سكاناً قبل أن تغيِّر الماكينة البخارية وطاقة النول من التوازن العالمي.

فقد نجم عن الثورة الصناعية ازدياد كبير في الإنتاج الصناعي الأوروبي الذي احتاج بدوره إلى غزو أسواق الدول الأخرى كالصين والهند لتصريف منتوجات المصانع الأوروبية، الأمر الذي نتج عنه ركود اقتصادي فيها وبالتالي تدني حصصها من إجمالي الناتج الصناعي العالمي. أضف إلى ذلك، أن ازدياد السكان الكبير في هذه البلدان قد قلَّل من معدَّل الدخل الفردي لأبنائها جيلاً بعد جيل. وبذلك يكون صحيحاً توصيف «أشتون» لأصحاب الفقر المدقع بـ «أولئك الذين يزدادون عدداً دون المرور بمحطة صناعية».

وبرز واضحاً التأثير الغربي على هذه الدول في القرن التاسع عشر، الذي تجلَّى في شتى أنواع العلاقات الاقتصادية ابتداءً من التجارة البحرية وصولاً إلى الاستيطان والاستعمار المباشرين.

كانت بريطانيا الرابح الأكبر من سياسة التوسع مطلع القرن التاسع عشر، نتيجة بلوغها درجةً عاليةً من التفوق العالمي بحلول سنة 1815، وذلك بفضل قدرتها على الجمع بين السادة المطلقة على البحار، والاستقرار المالي والخبرة التجارية، ودبلوماسية التحالفات. وجاءت الثورة الصناعية لتُعزِّز مكانتها وتمنحها شكلاً آخر من أشكال القوة. فبين عامي 1760 و 1830 كانت المملكة المتحدة تسيطر على ما يقارب ثلثي عوائد الإنتاج الصناعي الأوروبي. وحتى 1860، كانت حصتها من إجمالي الناتج الصناعي العالمي حوالي (19,9٪) على الرغم من انتشار التكنولوجيا الحديثة في أقطار غربية أخرى. وكانت لوحدها مسؤولةً عن خمس تجارة العالم فأصبحت ـ على حد تعبير الاقتصادي «جفونس» سنة 1865 ـ مركز الكون التجاري.

وليس من المبالغة القول إن معظم الامبراطورية البريطانية قد استولت عليه بين عامي 1815 و 1880 بسبب الفراغ في سياسة القوة الذي تركه أفول بعض القوى العظمى دون أن نهمل وجود بعض المعوقات في وجه توسعها كالتوسع الأميركي

غرب الكرة الأرضية والتوسعين الفرنسي والروسي شرقها.

وكانت لهذه التغيرات البنيوية عاقبتان أثرتا لاحقاً على قوة بريطانيا النسبية على الصعيد المالي. فالأولى هي انتقال التكنولوجيا الصناعية، التي ساعدت بريطانيا على تخطِّي العراقيل التي وقفت حائلاً أمام ازدياد إنتاجها، إلى الدول الأمم الأخرى، فقامت الأخيرة بمنافسة الإنتاج البريطاني نفسه في العقود التالية. أما الثانية، فكانت في الاعتماد المتزايد للاقتصاد البريطاني على التجارة الدولية والتمويل الدولي. وهو سوف يكون مهدداً في حال دخول بريطانيا أتون حرب عظمى جديدة من خلال إغلاق الأسواق امام صادراتها والخطر على وارداتها مما يؤدي إلى انهيار نظامها المالي المصرفي. وهذا ما جعل بريطانيا تنتهج سياسة حذرة كي تتجنب الدخول في صراعات وحروب مع الدول الأخرى.

خلاصة القول، ارتبط التغير في ميزان القوى العظمى بالتطورين التكنولوجي والصناعي، حيث بدأت كفة ميزان القوى تميل بعيداً عن الدول الطليعية السابقة نحو بلدان أُخرى، مع حلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو موعد وصول التصنيع إلى هذه البلدان التي استطاعت توظيف التكنولوجيا الجديدة في استثمار مصادرها ووسائل إنتاجها.

ومع اقتراب القرن العشرين، أي بعد العام 1880، جعلت هذه التحولات التكنولوجية والاقتصادية من النظام الدولي نظاماً أكثر تعقيداً واضطراباً مما كان عليه قبل خمسين سنة، حيث تجلَّى ذلك في التنافس المسعور بين القوى العظمى على المستعمرات الاستيطانية في أفريقيا وآسيا، وفي تزايد سباقات التسلُّح وقيام التحالفات العسكرية استعداداً أو تحسباً لأية حرب مستقبلية محتملة.

وهنا تخلفت عدة دول كانت تحتل يوماً موقعاً بين القوى العظمى التقليدية في أوروبا، أمثال فرنسا والنمسا والمجر وإيطاليا، فيما كانت تخطو حثيثاً نحو الصدارة دول ذات مساحات شاسعة أمثال الولايات المتحدة وروسيا القيصرية. وأمست ألمانيا الدولة الأوروبية الغربية الوحيدة التي ملكت قوةً تؤهلها

للوصول إلى صف دول العالم العظمى مستقبلاً بينما قصر اليابان طموحاته بالهيمنة على شرف آسيا لا غير.

أما الفصلان الخامس والسادس فيمكن اعتبارهما فصلاً واحداً ذا جزئين، وذلك لأنهما يشتركان في العنوان ولأن الكاتب قد ميَّز بينهما باعتبار الفصل الخامس الجزء الأول، والفصل السادس الجزء الثاني. وهكذا حمل الفصل الخامس العنوان التالي: (نشوء عالم ثنائي القطب وأزمة «القوى الوسطى» الجزء الأول، 1885 ـ 1918) فيما جاء عنوان الفصل السادس على الشكل الآتي: (نشوء عالم ثنائي القطب وأزمة «القوى الوسطى» الجزء الثاني، 1919 ـ 1942).

يُعنى الفصلان إذاً بدراسة التطور الهام، الذي شهدته العقود الخمسة بعد عام 1900، والذي تمثل في نشوء عالم ثنائي القطب (الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية) مكان عالم الأقطاب المتعددة أو القوى الوسطى الأوروبية (بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، النمسا، المجر) التي كبَّدتها الحربان العالميتان الأولى (1914 ـ 1919) والثانية (1939 ـ 1945) خسائر فادحة أو هزائم قاسية أدت إلى انحلالها وتراجعها.

وعلى غرار الفصول الأولى الأربعة، يسعى كيندي في هذين الفصلين من خلال دراسة أوضاع قوى العالم العظمى في تلك الحقبة الممتدة بين عامي 1885 و1943، والغوص إلى أغوارها لتحديد مواطن ضعفها وقوتها، إلى تعليل وتفسير عملية سقوط النظام العالمي القديم المتعدد الأقطاب والتمركز أوروبياً، وبالتالي نشوء النظام العالمي الجديد ثنائي القطب.

والملفت أن مؤتمر برلين، الذي عقد بين أواخر العام 1884 وأوائل العام 1885، والذي ضم القوى العظمى في العالم ومعها بعض الدول الصغيرة ـ من أجل التوصُّل إلى اتفاق حول التجارة، والملاحة، والحدود في أفريقيا عموماً وأفريقيا الغربية والكونغو خصوصاً ـ كان رمزاً لأوج الهيمنة الأوروبية القديمة والمطلقة على الشؤون العالمية. فلم تكن اليابان عضواً في المؤتمر، وكان حضور الولايات

المتحدة فقط لإدراكها أن المؤتمر سيناقش قضايا التجارة والملاحة التي ترتبط بمصالحها في الخارج. ولم ترفع الدول الأوروبية العظمى درجة تمثيلها الدبلوماسي من درجة قائم بالأعمال إلى درجة سفير ـ وهي علامة دول الصف الأول ـ إلا في العام 1892. أما روسيا، التي جاء اسمها في القائمة الثانية لأسماء الدول المدعوة، فحضرت أيضاً إلا أنها لم تكن تملك سوى مصالح قليلة نسبياً في القضايا التي ناقشها المؤتمر قياساً بمصالحها العظمى في آسيا.

وهكذا كان الاهتمام منصبّاً على العلاقة الثلاثية بين لندن وباريس وبرلين (في ظل بسمارك)، وبقي مصير الكون بين أيدي مستشاري أوروبا كما كان قبل قرن أو أكثر. وفي «ثلاثة عقود فقط (من 1885 حتى 1914) ـ وهي فترة قصيرة حقاً في مجرى أحداث نظام القوى العظمى ـ شرعت قارة أوروبا (في حرب الـ 1914) تمزق نفسها شر تمزيق وبات كثير من أعضائها قاب قوسين أو أدنى من الانهيار». وفي ظرف ثلاثة عقود أخرى (من 1914 حتى 1943)، اكتملت النهاية، وأضحت قارة أوروبا يباباً اقتصادياً، وآل مستقبلها إلى أيدي صُنَّاع القرار في واشنطن وموسكو.

وكانت فكرة «توكفيل» بتربُّع الولايات المتحدة وروسيا على عرض النظام العالمي الجديد في المستقبل، قد عادت إلى البروز. لكنها فقدت بعضاً من بريقها بسبب كارثة روسيا في حرب القِرم ثم ظهور قوتها من الدرجة الثانية في حربها مع الدولة العثمانية عام 1977 من جهة، وبسبب الحرب الأهلية الأميركية، والاستقواء والتوسع اللذين شهدتهما أوروبا الغربية في العقود القليلة التالية. بيد أن نهاية القرن التاسع، وما رافقها من توسع صناعي وزراعي في الولايات المتحدة ومن توسع روسي في آسيا، قد أعاد إلى الفكرة بريقها «وزرع الخوف حيال النظام العالمي للقرن العشرين والذي ستؤول الهيمنة فيه إلى السوط الروسي وحقيبة المال الأميركية».

وفد أفضى تغير القوة الاقتصادية إلى تغييرات سياسية وإقليمية أيضاً حيث تم تأويل الكثيرمن الأحداث على أنها تجسيد لنظرية داروين، (البقاء للأصلح)، حول أصل وتطور الأنواع والأجناس الحيوانية مصير أجناس الحيوانات، والتي بدأت تحدد مصير العالم. وساد اعتقاد بهيمنة ثلاث أو أربع قوى فقط على العالم،

وعُدت روسيا والولايات المتحدة حتماً من بين هذه القوى العظمى في المستقبل.

وقد ولّد ذلك حافزاً للدول العظمى لإعداد نفسها لضمان مكان لها بين هذه القوى العظمى الأولى، واستعر أمار الصراع الدولي وأخذ شكل حروب مختلفة جملة وتفصيلاً عن الصدامات المحدودة في أوروبا القرن التاسع عشر. حيث أمست الإنتاجية الصناعية ـ ومعها العلم والتكنولوجيا ـ أهم عنصر في القوة القومية، حتى انعكست التبدلات والتباينات في الحصص الدولية من الإنتاج الصناعي على الحصص الدولية المتباينة من القوة والنفوذ الدبلوماسيين.

وإذا كانت الخطوط العريضة لصراعات القوى العظمى خلال العقود الستة هذه قد رسمتها تسعينات القرن التاسع عشر، فإن مصير البلدان المنفردة قد اعتمد على قدرة كل بلد منها على الحفاظ على معدّل إنتاجه الصناعي أو على زيادته. غير أن جزءًا كبيراً من مصيره قد ارتكز أيضاً على حقائق الجغرافية الثابتة: أي على مدى قربه من مركز الأزمات العالمية أو قبوعه في أطرافها، ومدى حصانته ضد الغزو أو وقوعه بين خصوم عدة ومدى قدرته على التصدي لعدة جبهات في آنٍ واحد، إضافة إلى العوامل الداخلية للبلد من تلاحم وطني، وصعود أو هبوط الروح الوطنية فيه، وكذلك مدى اعتماده سياسة التحالف. وقد شهدت هذه الفترة المعادلة البسيطة: (القوة الاقتصادية = القوة العسكرية)، إذ أمست الصلة بين الاقتصاد والاستراتيجية أشد ارتباطاً في عصر الحرب الحديثة المعتمدة على الصناعة.

ويستعين الكاتب بجداول إحصائية لدراسة مؤشرات التحديث الصناعي ـ التجاري في دول العالم الكبرى حيث يستظهر وجود علاقة تصاعدية بين كل من التمدين (نشوء المدن) والتصنيع والإنتاجية الصناعية ومدى استثمار واستهلاك مصادر الطاقة وبين التحديث. وإذا نظرنا إلى أرقام الإحصائيات حول الحصص النسبية للقوى العظمى من الإنتاج الصناعي العالمي، فسوف نجد بلدين متساويين في التاريخ الصناعي لكنهما مختلفان جذرياً في مستوى وفاعلية القوة السياسية والعسكرية، وذلك لأسباب تقع خارج نطاق الناتج الصناعي وداخل حيّز التماسك الاجتماعي لذلك البلد وقابليته على تعبئة

المصادر اللازمة لتطور البلاد، وكذلك لموقعه الجغرافي، وقدراته الدبلوماسية، وقوته المسلحة، كما ذهب إلى ذلك (كوريلي بارنت) في دراسته الشاملة عن بريطانيا قبل سنوات خلت. وهكذا سوف نشهد تغيرات في مواقع القوى: تهبط روسيا من الصدارة إلي القاع هبوطاً استمر، على أقل تقدير، حتى فترة التوسع الصناعي في ثلاثينيات القرن العشرين، وستقفز روسيا وبريطانيا من موقعيهما، فيما ستنفرد الولايات المتحدة بموقع المتميِّز لما ملكته من مجتمع وافر الأعداد.

وبعد تفحص لأوضاع القوى العظمى مطلع القرن العشرين، نجد بروزاً لقوى جديدة كإيطاليا واليابان، على الرغم من مواطن الضعف فيهما، بفضل عمليات التمدّن والتحديث والتصنيع التي أحدثتها الثورة الصناعية في كل من البلدين. أما الدولة التي كان لصعودها تأثير أسرع وأعظم على موازين القوى العظمى مما كان للقادمين الجديدين (إيطاليا واليابان) فهي ألمانيا الإمبراطورية. وذلك مردُّه إلى عاملين هما: الأول كون ألمانيا برزت في قلب نظام الدول الأوروبية واصطدامها بمصالح جاراتها الأوروبيات (فرنسا، النمسا، المجر، بريطانيا). أما العامل الثاني فهو النمو السريع والشامل لألمانيا في المجالات الصناعية والتجارية والعسكرية والبحرية، فأضحت قوتها القومية مع مطلع الحرب العالمية الأولى ثلاثة أو أربعة أضعاف قوة اليابان أو إيطاليا بل وتخطت كثيراً فرنسا وروسيا وهذا هو السبب الذي جعل المسألة الألمانية الشغل الشاغل للسياسية العالمية لأكثر من نصف قرن بعد عام 1890.

وإذا ما قرأنا تفاصيل النمو الانفجاري للاقتصاد الألماني، عرفنا السبب الذي وقف وراء شعور الألمانيين بالقوة وتصاعد الحس القومي وشهوة التوسع الإقليمي والعالمي لديهم، وهو ما شكّل خروجاً على نهج (زعيمها السابق) بسمارك المحافظ والتواق إلى الحفاظ على الوضع القائم في أوروبا. فقد شهدت ألمانيا ارتفاعاً كبيراً في عدد السكان (من 49 مليون نسمة عام 1890 إلى 66 مليون نسمة عام 1913) فعدت الثانية سكانياً في أوروبا بعد روسيا، وفي مستوى التعليم العالي لشعوبها في المعاهد الفنية والجامعات التي خرَّجت

ما تحتاجه المصانع من عمال مهرة والمؤسسات من مهندسين والمختبرات من علماء وباحثين، وفي دخل الفرد فيها، إضافةً إلى ازدهار الزراعة وتوسع الصناعة بحيث فاق إنتاجها الصناعي ونوعيته ما يُنتج في الدول الأوروبية الأخرى.

بيد أن الإمبراطورية الألمانية نخرت فيها جغرافيتها ودبلوماسيتها، لأنها وقعت في وسط قارة أوروبا، وشكّل نموها تهديداً لعدد من القوى العظمى الأخرى في آن واحد. فقد أقلقت ماكينتها العسكرية ودعواتها القومية بإعادة ترسيم حدود أوروبا كلاً من روسيا وفرنسا وبريطانيا التي هالها توسع البحرية الألمانية بحيث أصبحت ثاني أكبر بحرية تجارية وحربية عالمية يوم دقت طبول الحرب. وكما قال أحد المؤرخين، فإن ألمانيا ولدت مطوقة، وحتى لو اتجه التوسع الألماني خارج أوروبا، فسوف يصطدم بمصالح ومناطق نفوذ القوى العظمى الأخرى (الولايات المتحدة في أمريكا اللاتينية، بريطانيا في آسيا وأفريقيا وبعض مناطق أمريكا اللاتينية، وروسيا واليابان في الصين والشرق).

هذا الطوق الدولي على ألمانيا وطموحاتها بفضل التقسيم السابق للكون على مقاس مصالح القوى العظمى الأقدم واستناداً إلى موازين القوى آنذاك، كان وحده كفيلاً بإشغال الحرب الكونية الأولى في العام 1914، وإن بدت حادثة اغتيال الأرشيدوق فرديناند، في البوسنة في حزيران 1914 شرارتها الأولى.

ويذهب كيندي إلى أن أسباب التفوق الألماني على القوى العظمى الأوروبية الأخرى، تعود إلى كونها القوة العظمى الوحيدة التي زاوجت بين القوة الصناعية الحديثة للديمقراطيات الغربية وبين الأساليب الاستبدادية في صنع القرار في الممالك الشرقية، وإلى كونها القوة العظمى الناشئة الوحيدة من بين الناشئين الجدد - عدا الولايات المتحدة - التي حازت على القوة الكافية لتحدي النظام القائم، والتي سوف يخلخل نموها المستقبلي التوازن الأوروبي.

وهكذا كانت الحرب العالمية الأولى مجهدة لكل الأطراف الأساسية المتحاربة، فقد انهارت إمبراطورية النمسا - المجر وشرعت روسيا القيصرية تواجه ثورة كبيرة، وتكبَّدت ألمانيا هزيمة فيما قاست إيطاليا وفرنسا وبريطانيا

كثيراً حتى أدركت نصرها. أما الاستثناءان الوحيدان فهما: اليابان التي عزَّزت موقعها أكثر في المحيط الهادىء، والولايات المتحدة التي أصبحت دون ريب القوة الأولى في العالم بحلول سنة 1918.

وقد استطاعت الولايات المتحدة بعد أن أسدلت ستار الحرب الأهلية، استغلال كل نقاط التفوق التي حازت عليها (الأرض الزراعية الشاسعة والمعطاء، المواد الأولية الوفيرة، التكنولوجيا الحديثة) في تعزيز قوتها وموقعها بين قوى العالم. صحيح أن الولايات المتحدة قد ملكت جميع المنافع الاقتصادية التي ملكت بعض القوى الأخرى «جزءًا منها»، لكنها لم تُصَب بأيٍّ من نقاط الضعف التي عانت منها هذه الدول.

وعلى الرغم من انعقاد لواء القوة لها، لم تكن أميركا جزءًا من منظومة القوى العظمى بسبب سياسة العزلة الجغرافية والسياسية عن القوى الأُخرى، وحيازتها على جيش ضئيل نسبياً، وتفضيلها للهيمنة على نصف الكرة الغربي وانحسار رغبتها بالإدلاء بدلْوِها في الدبلوماسية العالمية بعد رحيل روزفلت.

لقد أدى الارتداد الأميركي المفاجىء نحو عزلة دبلوماسية نسبية بعد عام 1920، إلى تبدل اتجاهات القوى العالمية التي كانت تشير منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى أن العالم ستسوده قوى ناهضة ثلاث: ألمانيا، وروسيا والولايات المتحدة. وبدلاً من أن يحدث ما توقعوه، ذاقت الأولى هزيمة ساحقة، وانهارت الثانية بفعل الثورة ثم تقوقعت في عزلتها التي أرادها لها البلاشفة، أما الثانية فقد آثرت الانزواء عن مركز الساحة الدبلوماسية. وعليه آلت الشؤون الدولية إبان حقبة العشرينيات وما بعدها، كما كانت سابقاً، إلى أيدي فرنسا وبريطانيا، برغم الأضرار التي تكبدتاها في الحرب العالمية الأولى، وعاد العالم ـ كما كان ـ عالماً مركزه أوروبا.

وقد استمرت العلاقات الدولية خلال العشرينات والثلاثينات من هذا القرن بالتعقد بسبب الخلافات الأيديولوجية وتصدع المجتمع الدولي إلى كتل سياسية لم تتدخل إلا جزئياً، وتطور التقسيمات الاقتصادية التي أثارت خلافات بين الدول

الكبرى حول النظام المالي والمصرفي العالمي، وانعدام الاستقرار نتيجة لعدم حسم «المسألة الألمانية». فقد عانت ألمانيا من التسوية المجحفة لمؤتمر فرساي عام 1919 الذي فرض عليها قيوداً مذلة تمثلت في تقليص الجيش وتسلُّحه وأجبرها على دفع تعويضات حرب بمبالغ طائلة فضلاً عن خسارتها لإمبراطوريتها الشاسعة لصالح فرنسا وبريطانيا، الأمر الذي جعل ألمانيا تعاني من تضخم مروّع، وتطرف قومي كردٍّ فعل على هذه الإجراءات المهينة.

لكن ألمانيا، كانت لا تزال قوة عظمى «بإمكاناتها» وشديدة البأس على الرغم من خسائرها الإقليمية وفرض القيود على قواتها المسلحة، وانعدام استقرارها الاقتصادي. وجاء ارتقاء أدولف هتلر، زعيم الحزب النازي، إلى السلطة عام 1933 ليُعجِّل بالاندفاع الألماني نحو التصرفات الثورية.

وألمانيا، التي بقيت تتمتع بعدد سكان أكبر بكثير من عدد سكان فرنسا، ومصادر حديدية وفولاذية أكبر بحوالي ثلاثة أضعاف من مثيلاتها في فرنسا، وشبكة مواصلات داخلية سليمة، ومصانع كيماوية وكهربائية وجامعات ومعاهد فنية، لو أُعطيت سنوات قليلة من الحياة العادية لغدت المشكلة هي القوة الألمانية.

وعلاوة على ذلك، لم يعد ينفع ميزان القوى الأوروبي القديم الذي عمل على تكبيل التوسع الألماني. فقد انسحبت روسيا، وتلاشت إمبراطورية النمسا ـ المجر، ولم يبق سوى فرنسا وإيطاليا الضعيفتين بالمواد الاقتصادية والقوة البشرية والمنهكتين في الحرب. وأبدت بمرور الزمن أميركا ثم بريطانيا نفوراً متعاظماً من تدخل فرنسا في أوروبا وعدم موافقة على جهودها للإبقاء على ألمانيا في حالها الضعيفة. وكان متوقعاً أن تغذي كل هذه التصرفات الفرنسية نار الغضب الألماني وتثير متطرفي الجناح اليميني.

ولئن استطاع هتلر أن يحقق نجاحات مذهلة في برنامجه لتحسين مكانة ألمانيا الدبلوماسية والعسكرية ويغيِّر من مكانتها الأوروبية في غضون سنين قليلة، لقد كان واضحاً أن كثيراً من الظروف القائمة آنذاك قد ساعدته في اقتناصه الخاطف للفرص. واستفاد هتلر من عاملين اثنين من أجل إعادة

تسليح ألمانيا والنهوض بها كقوة عظمى، هما الولاء الشعبي الكبير للنظام الذي عنى اقتصاداً معبأً وخاضعاً لأغراض التوسع الإمبراطوري، والسرعة المذهلة في بناء القوات المسلحة.

لكن مع ذلك، يذهب كيندي إلى أن ألمانيا كانت تعاني من مواطن ضعف عديدة مثل العجز الاقتصادي المتأتي عن الإنفاق الهائل على التسليح، والنقص في المواد الأولية واحتياطي الذهب والعملات الصعبة. كما أنها لم تكن قويةً عسكرياً في الفترة الممتدة بين عامي 1938 و1939 بمثلما اشتهى هتلر أن ينتهج وخشيت منه الدول الديمقراطية الغربية. فقد كان عدد كبير من الفرق سيئة التجهيز. وكانت مستودعات الذخيرة شحيحة المخزون. أما عظمة القوة الجوية فقد جاءت من ضعف أعدائها ـ لكنها عانت على الدوام من نقص الاحتياطي والقوات المساندة.

لكن، يتوجب هنا قياس مواطن الضعف الألماني مقارنة مع نقاط خصومها، فلو حصل هذا لاتضح تفوق برلين الساطع، ولا سيما بسبب كفاءة قواتها المسلحة في مضمار «العقيدة العملياتية».

لقد أغوت إعادة تسلح القوات المسلحة الألمانية بسرعة هائلة ـ أنهكت معها الاقتصاد الألماني ـ هتلر باللجوء إلى الحرب من أجل تجاوز هذه المصاعب الاقتصادية. فقام بضم النمسا عام 1938، ثم اندفع نحو براغ في آذار 1939، وكسب من هذين الاحتلالين مواد أولية وعملات صعبة وأقاليم جديدة. وبحلول أيار 1939، كانت بولندا هي المحطة التالية. وهنا يعرض السؤال التالي: «أكان بوسع ألمانيا، وإن سهل عليها غزو بولندا، أن تواجه فرنسا وبريطانيا أي الانغماس في حرب ستخلق تهديداً مخيفاً لاقتصاد ألمانيا الكبرى التي لم تزل شديدة الاعتماد على المواد الأولية المستوردة؟»

يجيب الكاتب بول كيندي عن هذا السؤال بقوله إن ما توفر من أدلة يُبيِّن «أن هتلر حين عزم على المخاطرة في مقارعة الديمقراطيات الغربية عام 1939، فإنما فعل ذلك والأمل يحدوه أن تنسحب تلك الدول مرة أخرى وتسمح له بخوض حرب نهبٍ محدودة أخرى، ضد بولندا وحدها، وهذا ما سيتيح للاقتصاد الألماني

التحضير لحربه الأولى مع القوى العظمى في منتصف الأربعينات تقريباً. وبدا لهتلر أنه حتى الصراع المبكر مع هذه القوى يستحق المخاطرة به نظراً لضعف القوة الاقتصادية والاستراتيجية لفرنسا وبريطانيا، وتردد قيادتيهما السياسيتين سنة 1939، وحتى لو تعثرت العمليات العسكرية في خطوط حرب 1914 ـ 1918، فإن زمام المبادرة الألمانية بفضل سلاحها الحديث لن يتآكل إلا بصورة بسيطة. بيد أن المصاعب ستمسك بخناق الفوهرر ونظامه لو مدت الولايات المتحدة يد العون للحلفاء، أو إذا طالت العمليات الأراضي الروسية».

ولما كانت فرنسا وبريطانيا تعانيان من ظروف سياسية وعسكرية واقتصادية فإن قدرتهما على مواجهة التوسع الألماني دون مساندة القوتين العظميين (الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة) باتت أمراً مستحيلاً.

وهكذا جاء قرار هتلر بغزو روسيا في حزيران 1941 ليغيِّر مختلف أبعاد الصراع، حيث استطاع ستالين أن يطلق عنان جيشه المدرَّب جيداً والمعتاد على الصعوبات الشتائية من سيبيريا، في نهاية 1941، للمساعدة في صد الهجوم الألماني وفي تغيير مسار الحرب، بالإضافة إلى تصرفات اليابان (التي وقَّعت ميثاقاً ثلاثياً مع ألمانيا وأيطاليا سنة 1940 ثم دخلت الحرب ضد الحلفاء) وإعلان هتلر غير المبرَّر للحرب على أميركا التي جاءت بأقوى دولة في العالم إلى ساحة الحرب.

وبحلول سنة 1943، صدقت نبوءة «دي توكفيل»، وتحقق ما أنذرت به العقود الماضية بانقسام العالم إلى قطبين.

وهكذا، يرى كيندي أن دول المحور عجزت ـ بالرغم من النصر المبكر الذي أحرزته ـ في نهاية المطاف عن التغلُّب على هذا اللاتوازن في المصادر الإنتاجية، والحقيقة أن الإنتاجية الصناعية وحدها لا تستطيع أن تؤمن الفعالية العسكرية حيث إن دول الحلف الأعظم ـ كما سماه تشرشل ـ كانت قواعده الإنتاجية أفضل بكثيرٍ من تلك التي كانت لدى دول المحور، إذ إن الأولى ـ بخلاف الأخيرة ـ امتلكت المصادر والفرصة لبناء قوةٍ عسكريةٍ طاغية.

● أما الفصلان الأخيران، السابع والثامن، فيعنيان بدراسة أحوال العالم في ظل النظام العالمي الثنائي القطب الذي نشأ بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام 1945 واستمر حتى أواخر الثمانينات من القرن العشرين.

ولئن كان الكاتب قد نشر كتابه في العام 1987، وبالتالي لم يشهد نشوء ما أُطلقت عليه اليوم تسمية «النظام العالمي الجديد» الأُحادي القطب، لكنه قد استطاع - بفضل منهجه في البحث العلمي - التاريخي وقراءته التحليلية الموضوعية والنقدية للتاريخ الحديث - أن يتوقَّع أفول نجم النظام العالمي الثنائي القطب، وأن يستمرّ انهيار الاتحاد السوفياتي وتحوُّله إلى قوة هامشية في العالم.

يبدأ الفصل السابع، وعنوانه: (الاستقرار والتغيُّر في عالم ثنائي القطب: 1943 - 1980)، بدراسة الأخطاء الاستراتيجية التي ارتكبتها الأطراف المتحاربة إبان الحرب العالمية الثانية (1939 - 1945)، وإذا كان بالإمكان تجاوزها، فكم كان تأثير ذلك على نتائج الحرب. ثم ينتقل الكاتب إلى عقد مقارنات بين القوى المتحاربة ومواطن قوتها وضعفها العسكرية والاقتصادية، ولا سيما فيما يتعلق بالإنتاج التسليحي للقوى، مستعيناً بجداول إحصائية.

كما يتناول الكاتب في هذا الفصل «المشهد الاستراتيجي الجديد»، الذي تمثل في نشوء النظام العالمي الجديد، ذي القطبين الكبيرين (الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي)، ويحاول أن يشرح أسباب هذا التحوُّل في ميزان القوى.

وقد نجمت عن هذا الانقسام العالمي إلى معسكرين، المعسكر الشرقي الاشتراكي بزعامة الاتحاد السوفياتي والمعسكر الغربي الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة، «حرب باردة» بين الجبارين تمثلت في تصعيد متبادل في أوروبا انتقل لاحقاً إلى دول العالم الثالث، وفي سباق تسلح متزايد بين الكتلتين جنباً إلى جنب مع تشكُّل الأحلاف العسكرية المساندة.

ونتج عن الحرب الباردة بين الكتلتين العالميتين نشوء كتلة عدم الانحياز

المؤلفة من دول العالم الثالث في العام 1955. وقد سعت كلٌّ من واشنطن وموسكو إلى استقطاب حلفاء لها في العالم، ولا سيما في العالم الثالث، أو على الأقل منع بلدان العالم الثالث من الانضمام إلى المعسكر الآخر.

وتعود تسمية «العالم الثالث» أو عالم عدم الانحياز، إلى رفضه الانتماء إلى إحدى الكتلتين الروسية والأميركية وإصراره على تميُّزه عنهما.

وقد تجلَّى موقع الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي ـ كقوتين عظميين لا منازع لهما ـ في قوتيهما العسكرية اللتين عززتهما الأسحلة النووية، والصواريخ البالستية العابرة للقارات، وحاملات الطائرات، والبارجات والغواصات، والأقمار الاصطناعية وأنظمة الإرسال البعيدة المدى، التي أشارت إلى المديين الاستراتيجي والدبلوماسي المختلفين اليوم عما كانا عليه عام 1900.

ولئن شهدت فترة السبعينات بعض الانفراج الدولي بسبب رغبة الجبارين في خلق نظام عالمي أقل اضطراباً، وتخفيف الانفاق على التسلح، وهو ما تُوِّج بمعاهدتي (سالت 1) و(سالت 2). لكن إدارة كارتر (1976 ـ 1980) انسحبت من معاهدة (سالت 2) بعد أن وجدت أن الإنفاق العسكري التسليحي للاتحاد السوفياتي ونشاطاته في دعم الثورات في العالم الثالث لم تتقلص. وهكذا بدأ سباق التسلُّح من جديد بين واشنطن وموسكو، في أواخر ولاية كارتر، واستمر بوتيرة أسرع في عهد ريغان (1980 ـ 1988) حيث أُطلقت عملية «حرب النجوم» وانصب التركيز على استعادة التفوق الأميركي في الأسلحة الاستراتجية النووية وتطوير التكنولوجيا العسكرية. وقد شكَّلت نوعية السباق ضغطاً متزايداً على اقتصاد الاتحاد السوفياتي الآخذ بالانحطاط بشدة، وغير المهيأ للدخول في سباق تكنولوجي متقدم، حيث اضطر إلى استيراد كميات كبيرة من الحبوب ناهيك عن التكنولوجيا في نهاية السبعينات. وهكذا، لم تتوقف عملية نشوء وسقوط القوى العظمى، وهي عملية تتعلق بنسب النمو والتطورات التكنولوجيا المتباينة، التي أفضت إلى تغيرات في موازين الاقتصاد العالمي الذي يعتمد بدوره وبشكل تدرُّجي على الموازين العسكرية والسياسية.

وخلال عقدي الستينيات والسبعينيات، كانت موازين القوى الإنتاجية العالمية تتغير بشكل سريع جداً. وقد عبَّر عن مثل هذا الرأي الرئيس الأميركي ريتشارد نيكسون في تموز 1971، قائلاً إن العالم يشهد الآن خمسة أقطاب للقوة الاقتصادية العالمية هي: أوروبا الغربية، واليابان، والصين إضافة إلى الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، «وأنها هي التي سوف تحدد المستقبل الاقتصادي، وكذلك مستقبل العالم في المجالات الأخرى في الثلث الأخير من هذا القرن، لأن القوة الاقتصادية ستكون المفتاح نحو أنواع القوة الأخرى».

وقد توسعت حصة العالم الثالث من مجموع التصنيع العالمي والناتج القومي الإجمالي بشكل مطرد ـ بعد أن انخفضت طوال عقد بعد عام 1945 ـ ونفضت أوروبا عن نفسها غبار الحرب وأصبحت السوق الأوروبية المشتركة أكبر وحدة تجارية في العالم. وبدأت الصين تشق طريقها لبلوغ نسبة إنتاجية جيدة، فيما شكل نمو الاقتصاد الياباني لما بعد الحرب ظاهرةً بحد ذاته حتى تفوق مؤخراً على إجمالي الناتج القومي للاتحاد السوفياتي. وعلى النقيض من هؤلاء شهد معدَّل النمو في الاقتصادين الأميركي والسوفياتي ركوداً، وانخفضت حصتهما من الإنتاج العالمي بشكل كبير منذ مرحلة الستينيات. وعليه، بالاعتماد على القياسات الاقتصادية وحدها سيتجلى بوضوح ظهور عالم متعدد الأقطاب ثانيةً ـ إذا ما استثنينا جميع الدول الصغيرة.

● أما الفصل الثامن والأخير، وهو بعنوان: (على أعتاب القرن الحادي والعشرين، تاريخ واستقراءات)، فيُعرِّفه الكاتب بنفسه بأنه لا يقتصر محتواه على «مجرّد سرد للتغيرات التي طرأت وقفاً لتسلسلها الزمني، بل هو يعالج، وهذا هو الأهم، التغيرات الحاصلة في «الأساليب». ويُنبِّه كيندي وهو يتحدث عن صعوبات دراسة التاريخ ـ إلى أن الكتابات عن كيفية صيرورة الحاضر مستقبلاً لا يجوز أبداً وبأي شكل الادعاء بأنها حقاً تاريخية، وأنه لا يمكن الجزم بالتكنهات السياسية والاقتصادية المستقبلية إذ إن الأحداث الطارئة يمكن أن تسحق أكثر التنبؤات عقلانية. وعليه فإن التكنهات التي سترد في هذا الفصل هي مجرد توقعات حدسية عقلانية عن كيفية سير الاتجاهات الاقتصادية

والاستراتيجية الكونية الراهنة ـ دون أي ضمان بأن جميعها أو أياً منها سوف تحدث، لن ينجو هذا الفصل من التعديل بعد سنوات قليلة انطلاقاً من حكمة الإدراك المتأخر.

ولعلَّ خير طريقة ـ بنظر بول كيندي ـ لإدراك الآتي من الأحداث هي في النظر إلى الوراء، أي باقتضاب إلى نشأة وسقوط القوى العظمى خلال القرون الخمسة الماضية.

وانطلاقاً من الأطروحة، التي يسعى الكتاب إلى تأكيدها، وهي: «وجود قوة محركة للتغيير تنبع أساساً من التطورات الاقتصادية والتكنولوجية وتلقي بظلالها على البنى الاجتماعية والأنظمة السياسية، وحتى على مواقع الدول والإمبراطوريات. وعملية التغير الاقتصادي الكوني ليست منتظمة طالما أن خطى الاختراعات التكنولوجية والنمو الاقتصادي غير منتظمة هي الأخرى، وخاضعة لحالة البلاد الخاصة، إضافة إلى تأثيرات الطقس، والأمراض، والحروب، والجغرافيا، والإطار الاجتماعي، إلخ...»، يحاول كيندي استقراء الاتجاهات العامة الاقتصادية والتكنولوجيا والسياسية الراهنة من أجل استشراف مستقبل العالم والتكهن بالقوى العظمى التي ستؤول إليها الهيمنة على الكون، فيذهب إلى أن كلاً من اليابان والصين والسوق الأوروبية المشتركة، ولا سيما ألمانيا، تتمتع بنمو اقتصادي وتطور تكنولوجي متسارعين إضافة إلى إمكانات بشرية وجغرافية سوف تجعلها في موقع دول الصدارة. بينما سوف يشهد الاتحاد السوفياتي تراجعاً كبيراً في موقعه كقطب عالمي نتيجة لتخلفه التكنولوجي وانهياره الاقتصادي (وهذا ما حصل فعلاً بعد أربع سنوات على صدور الكتاب، أي في العام 1991).

أما التكهُّن المثير للدهشة، فهو قوله بأن الولايات المتحدة ـ مع أنها تتربع اليوم على المنزلة السامية في المجالين الاقتصادي والعسكري ـ فهي ليست بمنأى عن «الاختبارين القاسيين اللذين يحددان «امتداد عمر» كل قوة كبرى تتبوأ «الرقم واحد» في الشؤون العالمية: أي ما إذا كانت تستطيع من الناحيتين العسكرية والاستراتيجية أن تحتفظ بتوازن معقول بين متطلبات الأمة الدفاعية والوسائل

التي بين أيديها للوفاء بهذه الالتزامات، وما إذا كان بوسعها أن تصون قواعدها التكنولوجية والاقتصادية لقوتها من التآكل النسبي بوجه أنماط الإنتاج العالي الدائمة التغيّر».

وبعد عرضه للمشكلات والتحديات التي تواجه الولايات المتحدة والقوى العالمية، ومواطن ضعفها وقوتها، ومناقشته لها، يخلص كيندي إلى أن أميركا تعاني من انحطاط اقتصادي وعسكري نسبياً، سوف يُؤثران في مكانتها العالمية في المستقبل.

ثم يختم كيندي كتابه الكبير هذا باستنتاجات تتسم بالتكهنية حول مستقبل النظام العالمي وعملية نشوء وسقوط القوى العظمى فيه. فيبدأ باستنتاج، كان حصيلة الجدل الذي جرى في كل فصول الكتاب، هو أن الثروة والقوة أو بالأحرى القوة الاقتصادية والقوة العسكرية نسبيتان دوماً، وعليه لا يمكن مطلقاً أن تبقى التوازنات العالمية على ما هي عليه، إذ يبدو جلياً أن هناك تحولات مهمة في التوازنات آخذة بالظهور، وربما بسرعة أعلى من ذي قبل. وهذه التحولات تجري على الصعيدين المنفصلين ولكن المتزامنين وهما الإنتاج الاقتصادي والقوة الاستراتيجية. ثم يتابع قائلاً إنه سيحصل انتقال في حصص الإنتاج العالمي وإجمالي الإنفاق العسكري العالمي من أكبر خمسة مراكز للقوة إلى أمم كثيرة أخرى، وإن التوازنات الإنتاجية العالمية بين هذه القوى بدأت بالميل بعيداً عن روسيا والولايات المتحدة، وحتى السوق الأوروبية، نحو الصين واليابان، وإنه على الصعيد العسكري ستتآكل ثنائية القطب هذه ببطء لدى كلتا الدولتين نتيجةً لبروز قوى عسكرية عظمى أخرى (الصين، ألمانيا الغربية، فرنسا، وربما بريطانيا وإيطاليا واليابان).

يبقى أن المشكلة التي تواجهها الدول العظمى هي في الصراع المستمر بين وسائل الأمة وغاياتها. وبذلك لن يصل تاريخ نشوء وسقوط القوى العظمى إلى نهاية فاصلة بأي شكل من الأشكال.

خلاصة القول، إن الكتاب هو دراسة تحليلية نقدية لعملية نشوء وسقوط

القوى العظمى فضلاً عن كونه تأريخاً لها. وقد اجتهد المؤلف في حشد الأحداث والأرقام والجداول والمعطيات وتحليلها وتأويلها لإثبات نظريته على الرغم من تردده في الجزم بإطلاقها وثباتها وثمة مأخذان على الكتاب، هما وقوعه في التكرار، وافتقاره إلى ترتيب الأفكار وتنسيقها.



الاستعداد للقرن الحادي والعشرين(*)

(بول كيندي)

مراجعة أحمد ترمس

تُشكِّل التحولات الاقتصادية والديمغرافية والسياسية المعضلة الأساس التي تواجه عالمنا المعاصر، وتتخذ هذه المعضلة أبعادها العميقة من خلال الاختلالات الكبيرة في عملية الانسجام المفترض أن تحكم هذه التحولات الثلاثة في تطورها وأدوارها الزمنية، فضلاً عن أنماطها الكيفية والكمية.

والمشهد العالمي الآخذ في التشكل، يرسم صوراً قاتمةً ومتوترةً عن المستقبل القلق الذي يتجه إليه هذا العالم. فالمجتمع العالمي في وقتنا الحاضر يواجه مهمة التوفيق بين التغير التكنولوجي والتكامل الاقتصادي من ناحية، والهياكل السياسية التقليدية والوعي القومي، والاحتياجات الاجتماعية والأزمات الديمغرافية من ناحية أخرى. وعلاوةً على ذلك فإن الجهود المبذولة في تحقيق الانسجام، فيما بين الهياكل الثلاثة ستزداد تعقيداً بفعل الاتجاهات العامة التي تهدد بمفاقمة المشكلات في العلاقات الاجتماعية، وربما تهدد الوجود البشري ذاته على المدى الطويل. وأول هذه الاتجاهات، وأهمها هو الزيادة الكبيرة في عدد سكان الأرض واتساع الفجوة فيما بين الدول الغنية والفقيرة. فالعالم اليوم يضم أكثر من خمسة ملايين نسمة وربما يصبح عشرة بلايين أو أكثر عند منتصف القرن القادم. والإشكالية الأساس أن

(*) بول كيندي: الاستعداد للقرن الحادي والعشرين. ترجمة محمد عبد القادر وغازي مسعود. دار الشروق، عمان، 1993.

معظم هذا النمو السكاني يحدث في مناطق العالم الأشد فقراً، أما المجتمعات الغنية فهناك نمو سكاني بطيء، والنتيجة أن هناك سوء مزاوجة متنام بين أماكن توافر الثروة والتكنولوجيا، والأوضاع الصحية الجيدة، وامتيازات أُخرى، وبين الأماكن التي تعيش فيها الكثافة السكانية التي لا تحظى إلاّ بالقليل من هذه الامتيازات، في الوقت ذاته يؤدي هذا الانفجار إلى نشوء تحديات بيئية جديدة وخطيرة. إن هذه المعضلة الإنسانية كان لها أصداؤها لدى كثيرٍ من الباحثين والمهتمين برصد التحولات الكونية، فكتب عنها الكثير من الأبحاث والدراسات التي تناولتها من مختلف وجوهها، وبين أيدينا كتاب جديد بعنوان (الاستعداد للقرن الحادي والعشرين) للكاتب والمفكر الأميركي بول كيندي الذي سبق وأصدر كتاب (صعود وسقوط القوى العظمى). *

وهذا الكتاب (الاستعداد للقرن الحادي والعشرين) الذي جاءت فكرته في سياق نقاش جريء بين المؤلف وبين عدد كبير من الاقتصاديين في معهد بروكينغز في واشنطن ربيع 1988، يمثل جهداً كبيراً في هذا الإطار، يرسم فيه بول كيندي معالم التحديات المعاصرة التي تواجه العالم مقدماً أبرز الحلول المقترحة، وبعد ذلك يشرع في رصد التحولات والمتغيرات الدولية. موضحاً مخاطر الأزمة السكانية والتحديات التي يمكن أن تفرضها على مختلف الصعد العالمية. ثم يبين كيف تقوم التكنولوجيا بتقديم الحلول لهذه المشكلة وتعقيدها في آن، بعد ذلك يستعرض أهم الاستعدادات لبعض دول العالم وهي تستقبل القرن الواحد والعشرين. يضم الكتاب أربعة عشرة فصلاً تتوزع على ثلاثة أبواب، في الفصل الأول يضع المؤلف دراسته في إطار تاريخي في محاولة دراسة النمو السكاني، ومدى تأثيره على البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية، فهو يستعرض مثالاً تاريخياً يعود إلى قرنين، ويتمثل بالقلق الذي عبر عنه مالثوس حيال الانفجار السكاني في إنجلترا القرن الثامن عشر، فهذا العالم قدم بحثه الشهير (مقالة حول السكان) ركّز فيها على مشكلة اعتقد أنها أخطر بكثير من قدرة الأرض على توفير مصادر تكفي لحياة الإنسان

(*) له مراجعةٌ في هذا العدد.

في هذا التسارع، ومالثوس قد شحذ قلمه عن سابق إصرار ليدحض نظرية بعض المفكرين، التي ذهبت إلى أن الكفاءة العالية للإنسان، وقدرته على بلوغ الكمال، تعني قدرته على أن يبني يوماً ما مجتمعاً يسوده العدل، ويخلو من الجريمة والأمراض والحروب، فيما رأى مالثوس أن النمو السكاني يعني تفاقم الأزمة الإنسانية بسبب الضغط البشري على موارد الأرض، هذا الجدل الذي شهدته أوروبا مع أواخر القرن الثامن عشر بين المتفائلين والمتشائمين، يرى المؤلف أنه ما يزال مستمراً، وهو يحاول في دراسته أن يثبت أن جدلاً كهذا أكثر إلحاحاً في يومنا هذا.

ويتابع المؤلف، أن المتفائلين كانوا على صواب إزاء ذلك الجدل، دون أن يعني ذلك بالضرورة صواب كل الأسباب التي أوردوها. وفيما حصد هذا الفريق خيبات أمل متتابعة خلال القرن التاسع عشر، والقرن العشرين بشكل خاص، تجاهلت الرؤية التشاؤمية المالثوسية والمستندة على التفكير بالأسلوب الحسابي عدداً من العوامل التي دحضت تنبوءاته بحصول مجاعة كبيرة محتومة، وذلك على الأقل فيما يتعلق بوطنه بريطانيا، فهذه الأخيرة نجت بفعل تطورات ثلاثة: أولها عامل الهجرة، والثاني الثورة الزراعية التي نجمت عنها زيادة كبيرة في الدخل القومي. أما التطور الثالث وهو الأبرز فيتمثل بالثورة الصناعية التي أحدثت تداعيات إيجابية على مختلف مناحي الحياة الاجتماعية الاقتصادية. ويقدم المؤلف استنتاجاً عاماً مفاده أن التعويض عن النقص بالموارد الناجم عن ضغوط الزيادة السكانية لم يتأت عن طريق الأرض بل من قدرة الإنسان على خلق فرص جديدة لاستغلال هذه الأرض من خلال التقدم في التكنولوجيا، واختراع وسائل حديثة، وتنظيم الإنتاج في صيغ أكثر تطوراً، والعمل على استنباط حلول جديدة لمعضلات قديمة ودائماً بفضل العقل البشري وسيرته التكاملية.

إن هذه المشكلات المتداخلة والمتشابكة برأي المؤلف المتمثلة بالانفجار السكاني واشتداد الضغط على موارد الأرض من جهة، وقدرة التكنولوجيا على الاستفادة من خيرات الأرض من جهة أخرى، هي ذات المشكلات التي

تواجهها اليوم، ولكن على نحوٍ أكثر مما مضى، وبعبارةٍ أخرى فإنه يتعين علينا أن ننظر إلى الظروف الديمغرافية والاقتصادية التي سادت في أواخر القرن الثامن عشر بمنظور مشابه للتحديات التي تواجه المجتمع البشري في وقتنا الحاضر، فالأرض اليوم تواجه انفجاراً سكانياً ليس في المجتمعات المتقدمة والغنية بل في المجتمعات الفقيرة التي تعاني أيضاً من تخلف في البنى المعرفية والتكنولوجيا، وهنا تكمن الخطورة، لأن ذلك سيحدث خللاً في عملية التوازن بين النمو السكاني والتطور التكنولوجي لاستغلال موارد الأرض.

وتأسيساً على هذه التوطئة التاريخية يشرع المؤلف في معالجة النمو الديمغرافي للخريطة السكانية التي أخذت ترسم مشهداً قلقاً عبّرت عنه لغة الأرقام والإحصائيات والتوقعات. فيعقد فصلاً كاملاً للحديث عن هذه الأزمة المعاصرة. . . ويقدم مؤشرات إحصائية عن العدد المتوقع لسكان العالم في عام ألفين وعام (2025) حيث يصل إلى ما يقارب (8,5) مليار نسمة، وفي عام (2050) سيصل إلى حوالي عشرة مليارات.

إن هذه الأرقام الأولية بحد ذاتها مرعبة للغاية وبخاصة إذا ما تم التعامل معها عبر منظور تاريخي، وتشكل المجتمعات الزراعية في كل من آسيا وأفريقيا المعدل الأرفع للنمو السكاني، وهي تحمل أرقاماً مضاعفة عن المجتمعات الحديثة. فأفريقيا التي هي أكثر القارات فقراً، والتي يقطنها الآن حوالي (960) مليون نسمة، يتوقع أن يتضاعف عدد سكانها بحلول (2025) ثلاث مرات ليصل (1,58) مليار نسمة، ويرى المؤلف أنّ المفارقة أن نلاحظ أن هذا الانفجار السكاني ليس سوى ثمرة من ثمار الممارسات الصحية الغربية لا سيما توفير لقاحات المناعة والمضادات الحيوية، وهو الأمر الذي أدى إلى تخفيض نسبة الوفيات في سنوات الطفولة المبكرة، ومعهم بدأ السكان يعيشون مرحلة ارتفاع متوسط العمر، وهي إحدى ثمار تحسن الإنتاج الغذائي.

إن عواقب النمو السكاني على العالم تتجلى بصورة متزايدة، وتتضح قدرته على التأثير سلباً في النظامين الاجتماعي والدولي، فإن مخاطر هذا الانفجار لا تصيب فقط الأطفال الذين يعانون من سوء التغذية، والذين يشكلون صلب

هذا الطفرة السكانية، وإنما تمتد لتحدث أضراراً شديدة في مجالات أخرى. وقد يخيل للبعض أن المشكلة الرئيسية للزيادة المفرطة في النمو السكاني سوف تتمثل في الدول النامية، التي تشكل نسبة الزيادة فيها 95٪ ولهذا فهم يعتقدون بأنه لو عدّل سكان أفريقيا وأمريكا الوسطى ومناطق أخرى من العالم النامي من عاداتهم في الانجاب السريع لقلّ استهلاكهم من الماء والغذاء. وبرأي المؤلف، فإنه لو كان ذلك صحيحاً، فإن الدول المتقدمة تضع على كاهل موارد الأرض عبئاً فردياً يتخطّى عبء الدول النامية لسبب بسيط هو جسامة ما يستهلكه الفرد في هذه الدول من طاقات الأرض مقارنةً بمستوى استهلاك الفرد في الدول النامية والفقيرة. فالولايات المتحدة مثلاً، تستهلك ربع الإنتاج العالمي الإجمالي من النفط، على الرغم من أنها لا تملك سوى 4٪ من مجموع سكان العالم، ولهذه الأسباب يرى علماء البيئة أن الأرض ترزح الآن تحت هجوم إنساني ذي محورين، أحدهما يتمثل بالطلب المفرط، وعادات التبذير لدى شعوب الدول المتقدمة المترفة، فيما يتجسد المحور الآخر بملايين الأفواه الجديدة في الدول النامية. وإذا كانت الدول النامية تعاني من مشكلة التضخم السكاني، وتناقض ذلك مع مواردها، فإن الدول المتقدمة تواجه المشكلة المضادة المتمثلة بثبات النمو السكاني، وبرأي المؤلف فإن هذه الدول تحولت إلى مجتمعات شائخة، وذلك لجملة أسباب منها انخفاض نسبة الوفيات بسبب تمتعها برعاية صحية، وانخفاض معدلات الخصوبة*، إضافة إلى ذلك، فإن هذه الدول تعاني من مشكلة الهجرة الجماعية من الدول الفقيرة، وما يترتب على ذلك من اختلال في التوازن السكاني، ومدى تأثيره على دخل الفرد وحياته المعيشية.

ويرى المؤلف أن معضلة هذه الاختلالات السكانية العالمية بين المجتمعات الأكثر يسراً والأكثر فقراً تشكل خلفيةً لجميع قوى التغيير الهامة التي تفعل الآن فعلها في العالم.

(*) يقاس معدل الخصوبة الكلية لمجتمعٍ ما بتقدير معدل عدد الأطفال الذين يمكن لامرأةٍ واحدةٍ أن تنجبهم في ذلك المجتمع.

إن الأزمة الديموغرافية التي يواجهها العالم اليوم يمكن السيطرة عليها من خلال التطور التكنولوجي، وقدرته على استنباط طرق جديدة للاستغلال الجيد لموارد الأرض، ولكن ما محددات هذا التطور وإنجازاته العلمية؟ وما هي الظروف الاقتصادية العامة التي تجري في ظلها هذه الإنجازات العلمية؟ في الفصل الثالث الذي يحمل عنوان: (ثورة الاتصالات والمال ونشوء الشركات متعددة الجنسيات) يجيب المؤلف عن هذه الأسئلة، ويوضح كيف يتحول الاقتصاد العالمي بشكل متزايد إلى اقتصاد أكثر تكاملاً، بالرغم من التفاوت القائم في صنع هذه الثروة وفي التمتع بها، ويعالج أيضاً قضية أخرى وهي أن القوى المبتكرة والمتحكمة أساساً بهذه التكنولوجيا يزداد حجمها بصورة متنامية. إنها الشركات متعددة الجنسيات الآخذة في الاتساع والتدويل، ولهذا فهو يستبعد قيام الهياكل المتغيرة للأعمال والاستثمارات الدولية، بردم الهوة ما بين الأغنياء والفقراء، بل إن هذه الهياكل من شأنها أن توسع تلك الهوة القائمة. ومن هنا فإن الثورة المالية واتساع دور الشركات متعددة الجنسيات، تشكل خطورةً أكبر على العالم النامي، ليس لأنها تعمل على نهب ثروات هذا العالم فحسب، بل أيضاً لأنها صنعت من أفراده شعوباً مستهلكة معدومة الإرادة والإبداع.

ويرى أنصار نظرية الاقتصاد الحر، أنه ليس بمقدور دول كهذه أن تصبح دولاً راشدة إلا إذا استوعبت دروس السوق الحر، وامتلكت تلك الخصائص الخلاقة، وتمتعت بمستويات عالية من التعليم والتحديث في الأنماط المعرفية والتكنولوجيا. ويعقب المؤلف على هذه النظرية بأنها نظريةٌ مضللة تنطوي على قدر كبير من التجريد، لأنها تطالب هذه الدول بأن تتخلص دفعةً واحدةً من أنظمتها المتخلفة من دون أن يحدث ذلك تحولاً شاملاً في منظومات قيمها وأنماط حياتها.

وإذا كان التطور التكنولوجي ترك أحداثه المؤثرة في مجال التدويل المالي والنشاط الاقتصادي، إضافة إلى بسط سطوة الشركات متعددة الجنسيات على العالم النامي، فما هي تطبيقات هذه التكنولوجيا الحيوية في المجال الزراعي؟ هذا ما يعقد

له المؤلف فصلاً كاملاً (الفصل الرابع). فهو يستعرض في هذا الفصل أهمية الزراعة، وسبل تطويرها لأنها تشكل عاملاً فعالاً في مواجهة الطفرة السكانية إلى جانب التطور العلمي، وإذا كانت الثورة الزراعية هي التي ساهمت في دحض تنبؤات مالثوس المفجعة، إزاء مستقبل إنجلترا في تعزيز طاقة الأرض في أوائل القرن التاسع عشر، فإن هناك فرصاً كبيرةً الآن لممارسة هذه الثورة لدورها من جديد، تجاه أعداد كبيرة من الأفواه الجائعة من سكان العالم الفقير، إذ تصبح هذه الفرص أكثر أهمية في ظل ذروف التطور التكنولوجي الحيوي التي يمكن الإفادة منها على نطاق واسع. ويقصد بمصطلح التكنولوجيا الحيوية، تلك التقنيات التي أدخلها العلماء في مجال استخدام أعضاء حية وتخصيب البذور الزراعية والسلالات الحيوية، عن طريق دراسة الرموز الجينية، وذلك بهدف تحسين واستنبات سلالات جديدة من النباتات أو الحيوانات.

وبعد أن يستعرض المؤلف مراحل تطور الزراعة مُقدِّماً أرقاماً ودراسات الإنتاج العالمي الذي ما تزال الدول الغنية تتحكم بالحصة الأكبر منه، يرى أن على هذه الدول، أن لا تكتفي بتقديم المساعدات الزراعية للدول النامية، لأن ذلك لا يمثل حلاً للمشكلة، فالطريقة الأمثل للمساعدة تكمن في توفير وتوسع رقعة الأراضي الزراعية، ونقل التجارب العلمية بكل وسائلها وتقنياتها، إلى جانب رفع كفاءة المزارعين، وتدريبهم على استخدام هذه التقنيات. وبكلمةٍ أخرى، فإن المعالجة تتمثل بالإصلاحات الفنية إلى جانب معالجة الجوانب الهيكلية والثقافية في المشكلة الزراعية، بيد أن التكنولوجيا الحيوية التي تم إدخالها على الإنتاج الزراعي ستحدث ثورة في هذا المجال وهي تؤذن ببداية حقبة تاريخية جديدة، وتحولات واسعة في أنماط الحياة. والآثار الاقتصادية المحتملة لهذه التكنولوجيا تنطوي على أهمية قصوى فيما يتعلق بعلاقة الشمال الغني والجنوب الفقير. ذلك أنها تجيء في مرحلة تواجه فيها الزراعة العالمية أزمتين بنيويتين مختلفتين جوهرياً وتتمثل أولاهما بمعاناة الدول الغنية من فائض الإنتاج، فيما تتجسد الثانية في معاناة الدولة الأشد فقراً من شح شديد في الإنتاج.

وتشكل الزراعة التكنولوجية الحيوية لهذه الدول المزيج الأكبر من المنافع والمضار، وسوف تتقلص الفجوة التي اتسعت مؤخراً بين الزيادات السكانية وبين الناتج الغذائي الإجمالي في حال نجاح هذه التكنولوجيا.

وثمّة مسألة غاية في الأهمية أخذت تتجلي مفاعيلها وتأثيراتها على الأزمة السكانية، ومشكلة العلاقة بين الشمال والجنوب، وهي تتمثل بظاهرة انتشار الإنسان الآلي، ومحاولات تصنيعه على نطاق واسع بهدف تسخيره لوظائف تستغني عن خدمات الإنسان، ومرة أخرى تقدّم التكنولوجيا أنماطها العلمية لتطرح إمكانات التخفيف من تلك المعضلة وتعقيدها في آن واحد. وهي هنا تشكل قطيعة بين الإنسان وأساليب إنتاجه، فتقذف به خارج المصانع، ليحل مكانه الإنسان الآلي، بغية زيادة الإنتاج. وبالطبع سيترتب على ذلك خلق أزمة بطالة، وهي بالتأكيد ستكون لها آثاراً سلبية على المعضلة الأساس المتمثلة بالانفجار السكاني.

ويتابع المؤلف استعراض التداعيات والمؤثرات التي يمكن أن تترتب عن الأزمة السكانية، فيعالج في الفصل السادس الآثار والمخاطر التي تترتب عن هذه الأزمة على النظام البيئي الطبيعي، وهي مخاطر لا يمكن للعالم المتقدّم أن يتجاهلها كونها تشكّل مشكلةً إنسانيةً عالميةً، فضلاً عن أن هذا العالم هو الذي ساهم بطريقة أو بأخرى في ازدياد هذه المخاطر، وتفاقم الأزمة البيئية. ولما كانت الأضرار الواقعة على البيئة، ناجمة إما عن الانفجار السكاني، أو المخلفات الصناعية، فإن الطريقة الوحيدة، لمواجهة مشكلة النمو السكاني، تتمثّل في وقف هذا النمو، كما أن الطريقة الوحيدة للحيلولة دون حدوث المخلفات الصناعية، تتمثل في التخلّي عن سياسة التصنيع، في وقتٍ تعتبره فيه الدول النامية ملاذها الوحيد للتخلص من شرّ الفقر الناجم عن عوامل ديموغرافية، ولكن هذا لا يمكن أن يحدث من غير أن تجري تغييرات جذرية في أنماط الحياة لدى الإنسان المعاصر، وحتى يحصل ذلك، فإن كوكبنا الآن معرضٌ لأخطار جسيمة تتمثل في تلوّث الغلاف الجوي، وبالتالي اتّساع الثقوب في طبقة الأوزون، وكذلك في التلوّث المائي ونضوب الخزانات

الجوفية وأيضاً في تدمير الغابات والأراضي الصالحة للزراعة، وغيرها من الأخطار الأخرى. إن التغييرات الديموغرافية والبيئية والتكنولوجية، وازدياد نفوذ الشركات المتعددة الجنسيات، وسياسة التدويل المالي والاقتصادي، هي تغيرات عابرة للقوميات في جوهرها لأنها تشكل وحدة متكاملة، تعبر عن هواجس المجتمع الإنساني العالمي. ويعالج (بول كيندي) في الفصل السابع تأثيرات هذه التغيرات على الدولة القومية. في البداية يعرض لنشوئها وتطورها تاريخياً فيرى أنها كيانات حديثة نسبياً، بعد ذلك يستعرض بعض المحطات الاجتماعية التي أحدثتها هذه الدول، وكيف خاضت بعض الثورات ومارست وظيفتها السياسية والاقتصادية، ثم ينتقل للحديث عن موقع هذه الدولة في ظل المتغيرات الدولية، فيرى أن الثورة المالية الدولية، فرضت تحدّياتها الخاصة على السيادة المقترحة للدولة القومية، فوجود عالم بلا حدود يحمل في ثناياه شيئاً من تنازل الدولة عن سيطرتها على منظومتها الاقتصادية، وسوف تتراجع الدولة القومية مرات عديدة أمام تلك المنظومات ذات الطابع العالمي ليس في الجانبين الاقتصادي والمالي فحسب، بل في مختلف الجوانب الأخرى. ويخلص المؤلف إلى أن التحديات ربما تشتد على الدول القومية، وبخاصة في المناطق الأكثر فقراً في العالم بفضل الضغوط السكانية، واحتدام الصراع على الموارد، وتنامي العداوات الإثنية. ولكن رغم كل هذه الضغوطات، يرى المؤلف أن الدول القومية ستبقى المصدر الأول لهوية معظم الناس، وانتماءاتهم الجغرافية والسياسية والاجتماعية، فهي ما تزال تشكّل المؤسسة الرئيسية التي ستحاول الشعوب أن تستجيب للتغير من خلالها.

وعلى الأقل حتى الآن ليس هناك من بديل عن هذه الدول في إحداث التغييرات الاجتماعية.

بعد هذه المعالجة يشرع المؤلف بدراسة ومناقشة إمكانيات بعض الدول الفاعلة في العالم أن تتعامل مع التحديات والأزمات العالمية، وما هي قدرتها على الاستجابة أو الإخفاق في التعامل مع تحديات القرن القادم. وقد راعى المؤلف في اختيار هذه الدول، ليس الاعتماد على أهميتها الاقتصادية

والسياسية فحسب، بل أيضاً الاعتماد على مواقعها الجغرافية المختلفة. فاليابان أهميتها من خلال اعتبارها زعيمة العالم تكنولوجياً، والصين والهند باعتبارهما تضمّان أكثر من ثلث سكان العالم.

في الفصل الثامن يتناول المؤلف الخطة اليابانية لعالم ما بعد العام (2000). ويناقش نقاط الضعف والقوة في هذه الدولة الصاعدة، ويرى المؤلف أن اليابان لا تستطيع الانعزال الكامل، أو الهروب من عواقب التغيرات الديمغرافية والتكنولوجية والبيئية العالمية، رغم تمتّع نظمها الاجتماعية والاقتصادية بمزايا فريدة، ويُلخِّص هذه المزايا أولاً، بتماسك النظم الاجتماعية والمعرفية لدى اليابانيين. ثانياً، النظام التربوي الذي يتميز بإلزامية التعليم والتركيز على المعارف العلمية والعملية، وتكشف الأرقام عن مدى أهمية هذا النظام، فمعدل الأمية في هذا البلد لا يتجاوز نسبة 7٪، والأطفال يدرسون خلال الموسم الدراسي حوالي (220) يوماً من عدد أيام السنة، مقارنةً بـ (180) يوماً في الولايات المتحدة الأميركية، والنتيجة أن الطفل البالغ (14) عاماً، يكون قد تعرّض لفترة تعليم لم يتعرّض لها طفل أميركي، إلا إذا بلغ من العمر (17) أو (18) عاماً، ويحصل الأطفال اليابانيون على نتائج عالية في اختبارات الذكاء العالمية (117) نقطة، مقارنةً بـ (100) نقطة للطالب الأميركي أو الأوروبي. ثالثاً: البنية المالية اليابانية والنظام الغربي يشجعان على نمو وتطوّر الصناعات بالشكل المذهل المعروف، إضافة إلى ذلك، صرف مجمل المدَّخرات المالية على تحديث الصناعات. إذ إن اليابان لا تصرف سوى 1٪ من دخلها القومي الإجمالي سنوياً على الدفاع والصناعات الحربية، مقارنةً بالنسب الأميركية التي تراوحت ما بين 5 ـ 10٪. وتجتمع هذه العوامل مع غيرها لتصنع من اليابان بلداً يتصدّر القمة في الصناعة والتكنولوجيا، ولكن ما هو مستقبل اليابان الاقتصادي وموقعها في العالم؟ يستعرض المؤلف عدّة آراء حول آفاق هذا المستقبل، فهناك بعض الاقتصاديين يعتبرون أن ثمّة دلائل على إمكانية التدهور النسبي للاقتصاد الياباني، تتمثّل على المدى الطويل في شيخوخة سكانها، وفي المصاريف الاستهلاكية العالية، وانخفاض معدلات الادخار، وفي ازدياد البضائع المصنّعة المستوردة، وانتقال الإنتاج إلى مناطق

أخرى من العالم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المتغيرات الاقتصادية العالمية ستؤثر على اليابان، وثمّة رأي آخر يرى أن اليابان ستبقى على نفس الوتيرة الاقتصادية لأنها ميَّزت نفسها بخصائص أساسية جعلت من اقتصادها يتنامى بشكل علمي ومبرمج، وبرأي المؤلف فإن اليابان تستطيع الوصول إلى القرن الحادي والعشرين بتفاؤل حذر، فهو يعدِّد بعض التهديدات الخارجية التي يمكن أن تفقد اليابان موقعها الاستراتيجي في الاقتصاد العالمي. ولكن الاستعدادات اليابانية للقرن الجديد، توحي بأن مستقبل هذا البلد يميل نحو الإشراق والمحافظة على انطلاقته.

في الفصل التاسع يعالج المؤلف الصين والهند كقوّتين بشريتين، فهاتان الدولتان تشكّلان ما نسبته (37٪) من عدد سكان العالم، وبالتأكيد فإن هذا العدد الهائل من السكان سيؤثر على الطلب العالمي على الغذاء وعلى النظام البيئي، والمعضلة الأساسية التي تواجهها هاتان الدولتان هي هذا النمو السكاني الكبير، مقابل تناقص مستمر في النمو الاقتصادي ومعدل الدخل القومي. ثم يناقش المؤلف السبل التي يمكن أن تعتمد في مواجهة هذه المعضلة، وما هي الاستعدادات للقرن الجديد ـ مستعرضاً التقديرات والوقائع المتسارعة للنمو السكاني، وأساليب تحديث أنماط الإنتاج الاقتصادي، التي يسبقها حتماً تقدمٌ ملحوظٌ في التكنولوجيا وعملية التصنيع، والذي ينسحب أيضاً على مختلف المرافق الأخرى وبالأخص الزراعة التي تلعب دوراً مهماً في هذين البلدين.

وبعد أن يقدّم المؤلف عرضاً لمحاولات زيادة الإنتاج القومي، والدخل الفردي، مدعماً ذلك بالأرقام والمؤشرات الإحصائية، يصل إلى نتيجة مفادها أن الصين والهند منخرطتان في سباق مع الزمن، بهدف التوازن بين نموّهما السكاني، وإنتاجهما الاقتصادي، وأن الحل الوحيد المنطقي، هو محاولة العالم المتطور مساعدة سكان هذين البلدين برأسماله وتكنولوجيّته، لأن أي خلل في هذا التوازن، ستعم أخطاره العالم بأسره، وبذلك فإن المشكلة هنا هي عالمية وإنسانية في آن معاً.

في الفصل العاشر ينتقل المؤلف للحديث عن الرابحين والخاسرين في العالم النامي في ضوء المتغيرات الاقتصادية والسياسية العالمية المعاصرة. بدايةً يلحظ المؤلف أن ثمّة اختلافاً جوهرياً بين دول هذا العالم وهذا الاختلاف الذي ليس جديداً، تتعدّد وجوهه وأسبابه، فهناك اختلاف في البنية الاقتصادية والبيئة الديمغرافية وحتى الثقافية، ويعتبر المؤلف أن دول شرق آسيا، (منها سنغافورة ـ هونغ كونغ ـ تايوان ـ كوريا الجنوبية) هي الأكثر نجاحاً في عملية اللحاق بالغرب، وهي التي أعطت المثال الأوضح عن التحوّل الناجح في الميزان الاقتصادي والتجاري. بعد ذلك يقارن بين هذه الدول، ودول إفريقيا وأمريكا اللاتينية، وذلك لجهة العوامل المؤثرة في عملية استنهاض بنيتها الاقتصادية والصناعية. فيستنتج أنّ الدول اللاتينية والإفريقية، لا تزال تعاني من نمو سكاني كبير في مقابل اقتصاد مترهل وأنظمة حكم ضعيفة.

أما العالم الإسلامي فما تزال تنقصه أشواط كبيرة في عملية تحديث نظمه الاقتصادية رغم أن الكثير من دوله تمتلك موارد مالية وطبيعية كبيرة. والسبب يعود في رأي المؤلف إلى سياسة الغرب وإلى العالم الإسلامي نفسه.

والوضع الذي تعيشه منطقة جنوب الصحراء الإفريقية، محبط أكثر من وضع العالم الإسلامي، وهنا يستعرض المؤلف محطات مدعمة بالأرقام، تبرز الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي تعاني منه هذه المنطقة، وأهم التحديات والمتغيرات المحدقة بالحاضر والمستقبل ولعل أهمها هو عدم معالجة الانفجار السكاني بشكل علمي، الأمر الذي يهدد بخلق العديد من الأزمات، وثمّة صفتان أخريان تجعلان المشهد الإفريقي أكثر سوءًا، الأولى هي ديمومة الحروب وعدم الاستقرار السياسي، والثانية تتمثل بعدم كفاية الاستثمار كلياً في المصادر البشرية، وفي تطوير ثقافة مساوِمة، وضعف البحث العلمي ونقص البراعة التقنية.

وفي غمرة هذه الأزمات الحادة تقول التوقعات المستقبلية فيما يخص النمو السكاني في إفريقيا إنه سيتضاعف ثلاث مرات خلال العقود القليلة القادمة، وهو مؤشر خطير ويعلّق المؤلف على ذلك بأن التفشّي السريع لمرض الإيدز،

قد يكون الحل الوحيد الذي يعالج هذه الإشكالية الإنسانية في ظل غياب المعالجات العلمية الممكنة. وربما هذا القدر المحتوم سيواجه دول أميركا اللاتينية التي هي الأخرى، تتجاذبها هذه الأزمة الديمغرافية.

ويقدّم المؤلف اقتراحات لحل هذه المعضلة، وهنا يعود مرة أخرى، إلى التجربة التاريخية التي عاشها هذا العالم، ابتداء من أواخر القرن الماضي، وإلى الحلول التي تم اقتراحها لمعالجة الانفجار السكاني والمتمثلة في الاستفادة من التكنولوجيا، في مجالات الإنتاج والتصنيع، ثانياً، إصلاح وتطوير المنظومات المصرفية والتعليمية، ثالثاً رسم وتخطيط محددات بيانية للتضخم السكاني بهدف تخفيف النمو، رابعاً: نقل التكنولوجيا وعلى نحو منضبط ومبرمج إلى دول العالم النامي، وهذه الحلول تحتاج بالتأكيد إلى أنظمة سياسية مستقرة، وكذلك إلى إرادة عالمية، وحتى يتحقق ذلك فإن قصة الرابحين والخاسرين في هذا العالم ستبقى مستمرة في ظل عالم يتجه أكثر نحو تعميق الهوة بين أغنيائه وفقرائه.

دول الاتحاد السوفياتي السابق وموقعها العالمي

يعقد المؤلف فصلاً كاملاً للحديث عن هذه الدول، مستعرضاً في البداية أبرز العوامل التي ساهمت في فرط عقد الاتحاد السوفياتي، وذلك بطريقة انتقادية حادة. حيث يسهب في عرض هذه العوامل والتي يمكن إجمالها بتناقض وفشل الاشتراكية العلمية في بعديها الإيديولوجي والاقتصادي. وفي عملية عرضه ومناقشته يكرر المؤلف ما كتبه وحلّله عن هذا الموضوع في كتاب «سقوط وهبوط القوى العظمى».

بعد ذلك يعالج مستقبل الدول التي استقلّت عن الاتحاد السوفياتي السابق فهذه الدول تواجه أزمة مثلثة. تتمثّل أولاً بإعادة بناء اقتصادها المترهل، ثانياً: الحاجة إلى الغطاء الشرعي، لبنيتها السياسية، ثالثاً: مشاكل القوميات التي تتجاذب بنيتها الديمغرافية والاجتماعية، وهناك آراء مختلفة حول إمكانية تجاوز هذه الدول لهذه الأزمة، رغم سعيها المتواصل للتخلّص من الماضي، ولكن يقول المؤلف مهما يكن العمل الذي ستقوم به هذه الدول، فإنها بكل

وضوح غير مستعدة بشكل جيد لمواجهة قوى التغيير العالمية الجديدة.

ومقارنة بالمشاكل التي تواجه دول آسيا الوسطى وإفريقيا وغيرها من دول العالم النامي، تظهر أمم المجموعة الأوروبية مستقرة نسبياً فيما هي تسعى لمجابهة الاتجاهات العالمية الجديدة. لقد برزت أوروبا مع أميركا الشمالية واليابان كواحدة من أعظم مراكز القوة الاقتصادية والتكنولوجية والسياسية في عالم منقسم على نفسه، والآن ومع تشكيل الاتحاد الأوروبي وما يعني ذلك من توحيد لقوى اقتصادية صاعدة فإن أوروبا باتحادها تواجه عدة مشاكل في سياستها الخارجية والدفاعية والاقتصادية.

في الفصل الثاني عشر يستعرض المؤلف ويناقش المؤثرات والمسببات التي صنعت تلك المشاكل، وفي خضم ذلك يعرض للشكل التنظيمي الذي ستكون عليه أوروبا وهي تسير باتجاه القرن الجديد، وكيف ستعالج مشكلة القوميات المتشكلة في مكوّناتها السياسية والاجتماعية. وبفعل تماسك بنيتها الاقتصادية والسياسية يتوقع المؤلف أن تتعامل أوروبا مع الأزمات العالمية والتحوّلات المرتقبة بشيء من الحذر والحكمة. وستكون أكثر استعداداً لمواجهة المتغيرات المعاصرة على أبواب القرن الواحد والعشرين، وطبعاً ثمة تحديات ومشاكل أخرى يتحتّم على أوروبا اجتراح الحلول المناسبة لها، منها مثلاً، الهجرة من خلال الوفود الكبيرة الآتية إليها من البلاد الفقيرة ـ السياسة الخارجية وغيرها، وهي تحديات على جانب من الأهمية والحساسية، ليس لجهة توثيق عرى الوحدة الأوروبية وتقوية عضدها فحسب بل أيضاً لجهة حضورها على الساحة العالمية في ظل حمأة التنافس على تزعم العالم سياسياً واقتصادياً، وتعتبر أوروبا هي المنافس الأول في هذا المجال، كما يرى أكثر العلماء والخبراء الدوليون.

المعضلة الأميركية

يتخذ الحديث عن الولايات المتحدة الأميركية أبعاداً خاصة فيما يتعلق بالإشكاليات العالمية المعاصرة، وهذا ما يمكن تلمّسه بوضوح عند المؤلف خلال استعراضه ومناقشته لما يصفه بالمعضلة الأميركية، وذلك لجملة

اعتبارات، أسهب الكاتب في شرحها، فهذه الدولة تزعم الآن قيادة العالم، فهي تتبوأُ لهذه المزية قسراً أو قهراً، بفعل قوّتها الاقتصادية والعسكرية، ومكانتها السياسية على الساحة الدولية، التي أخذت تبرز بشكل قوي، بعيد سقوط الاتحاد السوفياتي لقد دفع هذا الموقع بالولايات المتحدة، إلى تحمل مسؤوليات كبيرة إزاء الشؤون العالمية، وهي مهمة حتمت عليها أن توازن بين اقتصادها القوي، وقوّتها السياسية، وبين المحافظة على موقعها العالمي، ومن هنا تكمن المعضلة. ويستعرض المؤلف المخططات والتطبيقات الهادفة إلى المحافظة على هذا التوازن، موضحاً نقاط الضعف والقوة في هذا المجال، وأبرز الصعوبات التي تواجهها هذه الدولة مع تزايد المنافسة من قبل قوى اليابان، والمجموعة الأوروبية. وبعد ذلك ينتقل للحديث عن تفاعل المجتمع الأميركي مع قوى التغير العالمي محاولاً الوقوف على أبرز الاستعدادات للقرن الواحد والعشرين.

ويعتبر الكاتب أن الولايات المتحدة ستتأثر بطرق عديدة بالاتجاهات الديمغرافية، فيتوقع أن يزداد عدد سكانها خلال العقود القليلة، وسترتفع نسبة الكبار بالسن، وبالتالي نسبة الشيخوخة. وفي نفس الوقت يتغير التركيب العرقي وتزداد نسبة المهاجرين وهي غالباً تضم جماعات فقيرة، وهذا يعني أن أميركا ستشهد تغيراً ديمغرافياً، سيترك أصداءه على البنى الاقتصادية والثقافية والسياسية الأمر الذي يحدث تحوّلات جذرية في عملية الإنتاج وأنماطه. ويخلص الكاتب إلى أن الولايات المتحدة قد لا تكون خاسرةً في وجه التغيرات العالمية، ولكنها بسبب بنيتها الاجتماعية والاقتصادية والأزمات التي تعصف بمجتمعاتها على مختلف الصعد يمكن أن لا تكون رابحة بشكل واضح رغم الجهود الكبيرة لمعالجات تلك الأزمات.

بعد هذا العرض المسهب لأهم المعضلات والتحديات التي تدقّ أبواب العالم وهو يستقبل القرن الواحد والعشرين. وبعد دراسته ومناقشته لأبرز المعالجات والحلول المطروحة لمواجهة هذه الإشكالات العالمية؛ يعقد المؤلف فصلاً في هذا الباب، يقدم فيه محصلة لأهم الاستنتاجات التي يمكن

اعتبارها خلاصةً عامة لدراسته. وإذا كانت المشكلة الأساس تحددت بالانفجار السكاني الذي يشهده العالم، والمخاطر الكبيرة المترتبة، كنشوء اختلالات بيئية واقتصادية واجتماعية وسياسية، فإن التعامل مع هذه المعضلة، يعني ببساطة تكرار الأفكار التي أشارت إليها دراسات عديدة أجرتها هيئات دولية وهي العمل على انخفاض معدلات الخصوبة من خلال استحداث وسائل رخيصة وموثوقة لتحديد النسل وبالتالي، انخفاض النمو السكاني، وإلى جانب ذلك فإن عناصر من نوع نشر المدينة، وتغير دور المرأة والعائلة، من شأنها أن تسهم أيضاً في هذا التحول السكاني، وعلى الرغم من أن هذا الكتاب ليس كتاباً تمهيدياً في الحلول التقنية للتطورات الكونية إلا أن الكاتب يؤكد على ثلاثة عناصر رئيسة لا بد من توافرها، في أي جهد عام لإعداد المجتمع العالمي على أبواب القرن الجديد، وهي:

أولاً: دور التعليم في تقدّم التكنولوجيا وبالتالي في صنع تحولات عميقة في مجال الإنتاج والتصنيع، فضلاً عن صياغته لثقافة تستوعب أسباب التغيير في العالم وسبل مواجهته بطريقة علمية مدروسة.

ثانياً: مكانة المرأة وضرورة رفع شأنها علمياً واجتماعياً، فهناك دليل واضح على الصلة الوثيقة فيما بين الوضع السيء للمرأة، والانفجار السكاني، وثمّة علاقة عكسية قوية بين نسبة تعليم الإناث البالغات ومعدل الخصوبة الكلية، فالمرأة المتعلمة غالباً ما تلجأ إلى الزواج في سن متأخر، وتؤجل الإنجاب. وبكلمة موجزة فإن تعليم المرأة سيسهم بشكل علمي وملموس في تقليص معدلات النمو السكاني في الدول النامية.

ثالثاً: مسألة القيادة السياسية لدول العالم التي يجب عليها أن تنسجم ومهام مواجهة مختلف التحديات العالمية، على نحو جدّي ومسؤول، وتعمل على تنفيذ الخطط المناسبة لذلك. وإذا كانت الكثير من المحاولات السابقة لدراسة الأوضاع المستقبلية بصورة معمّقة، قد خلصت إلى نتائج كانت إما مفرطة في تفاؤلها أو في تشاؤمها أو أنها ناشدت الناس بالتجديد الروحي، فإن المؤلف يخلص في نهاية كتابه إلى استحالة القول يقيناً، إذا كانت الاتجاهات الكونية العامة ستؤدي إلى

تحولات مروعة، أو أنه سيتم تجاوزها من خلال التقدّم المذهل في قدرة الإنسان على التكيّف، ويتابع، إننا أمام كوكب مضطرب ومنقسم، تستحق مشكلاته اهتماماً جدياً من قبل القادة والشعوب على حد سواء، والمؤلف هنا يؤكد أن الأزمة الكونية ليست قدراً وقضاءً، وفي موقع الاستحالة، بل هي تبقى ضمن طاقة وقدرة الإنسانية التي لديها الكثير من عناصر المواجهة والتحدي، وستثبت نجاحها مرة أخرى كما أكدت ذلك في أدوارها التاريخية. إن كتاب (الاستعداد للقرن الواحد والعشرين) يشكل جهداً أكاديمياً على جانب كبير من الغنى والعمق، فهو نتيجة مثمرة لعدة سنوات من البحث والدراسة، فقد جاء ثمرة عمل أكاديمي يزخر بالأرقام والمؤشرات الإحصائية والجداول البيانية التي تم جمعها واستقصاؤها من مراجع ومصادر مختلفة. ولكن يبقى السؤال هل نجح المؤلف في معالجاته؟ هذا ما لا يمكن حسمه سلباً أو إيجاباً، غير أننا نستطيع القول إنه كان موفقاً في تسليط الضوء عرضاً وتحليلاً على واحدة من أبرز مشكلات العالم الحديث.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مدخل إلى فلسفة التاريخ (*)

(مرسيا إلياد)

مراجعة: تركي الربيعو

يقول إلياد في مقدمة كتابه هذه، والذي يمثل واحداً من مجموعة من الكتب المتميزة التي ألفها إلياد ونقلت إلى العربية في أواخر العقد المنصرم وأوائل هذا العقد. يقول كان من الممكن أن يكون عنوان الكتاب مدخل إلى فلسفة التاريخ، لكننا آثرنا «أسطورة العود الأبدي»، وذلك لسبب مهم ويتمثل في كون المجتمعات التقليدية هي مجتمعات مضادة للتاريخ ورافضة له وهذا الرفض يأخذ شكل سمة أساسية تتجلى في رفض الزمن الحسي التاريخي والعودة دورياً إلى زمن الأصول الميطيقية Mythical، إلى الزمن الكبير. ففي هذا الرفض للزمن التاريخي قيمة ميتافيزيقية معينة للوجود البشرى، لكن هذه القيمة ليست أبداً بالقيمة التي تحاول بعض التيارات الفلسفية التي جاءت بعد هيجل أن تضفيها عليه، ولاسيما الماركسية والفلسفة التاريخية والوجودية منذ اكتشاف الإنسان التاريخي، أعني ـ والقول لإلياد ـ الإنسان الذي يكون كذلك بمقدار ما يضع نفسه في قلب التاريخ.

يتألف الكتاب من أربعة فصول.

الفصل الأول بعنوان: النماذج والتكرار (المشكلة)

يرى إلياد أن الإنسان البدائي والإنسان القديم لا يعرف مسلكاً واعياً أو فعلاً

(*) مراجعة للكتاب «أسطورة العود الأبدي» تأليف مرسيا إلياد، ترجمة نهاد خياطة، (دمشق، دار طلاس، 1987).

معيناً دون أن يكون قد سبقه آخرون في فعله، إن حياته تكرار لبوادر ابتدرها آخرون قبله، بوادر تستمد هويتها وحقيقتها من حقيقة مفارقة ومتعالية أن ذلك كل فعل عنده هو إعادة لفعل بدئي. وعبر هذا يوجه إلياد وجهه لفهم الآلية (الكيفية) التي يصبح بموجبها كل فعل وسلوك في نظر إنسان المجتمعات القديمة سلوكاً حقيقياً. يقول إلياد «ما يهمنا قبل كل شيء أن نفهم هذه الآلية حتى نستطيع بعد ذلك أن نتصدى لمشكلة الوجود الإنساني والتاريخ في أفق الروحية القديمة» (ص 20).

يرى إلياد ـ على سبيل المثال ـ أن جميع المدن القديمة بنيت اقتداءً بنموذج سماوي مقدس (نموذج ميطيقي للمدينة السماوية). من لكش المدينة السومرية حيث رأى الملك غوديا في حلمه الإلهة (ندّابا) التي أظهرت له نموذج الهيكل الذي عليه أن يبنيه إلى جميع المدن البابلية وحتى أورشليم المقدسة التي ألهبت الوحي عند جميع أنبياء العبرانيين ـ فقد اختطف الإله النبي حزقيال في رؤية وحمله إلى جبل شاهق ليريه مدينة أورشليم المقدسة، وهذه هي حال جميع المدن من سومر إلى الهند. فالإنسان القديم يبني طبقاً لنموذج مقدس سماوي وهذه النماذج لا تقتصر على المدينة وحسب بل تشمل كل إقليم يسكنه الإنسان القديم وما فيه من أنهار تروي اراضيه وحقول تمده بالغذاء، «إن الحقيقي عند الإنسان القديم هو المقدس، لأن المقدس وحده هو الكائن بإطلاق، الفاعل بصورة مؤثرة، وخالق الأشياء الذي يهبها الديمومة» (ص 30).

الجبال هي الأخرى ترتدي طابعاً مقدساً في الثقافات القديمة، فهي الصلة بين السماء والأرض، وقمة الجبل ليست أعلى نقطة على سطح الأرض وحسب، بل هي سرة الأرض التي بدأ فيها الخلق وعبر هذا كانت الزقورة (البناء العالي ذو الطابع الديني في أرض العراق القديم) جبلاً كونياً، صورة رمزية للكون، وقمة الجبل هي المكان المقدس والطريق إليه شاق وطويل على الحاج أن يقطعه لأنه في الحقيقة عبور من الدنيوي إلى المقدس، من الزائل الوهمي إلى الحقيقي والأبدي، من الموت إلى الحياة (ص 40).

ومن وجهة نظر إلياد أن كل طقس قديم له مثال إلهي ونموذج أصلي، من

الختان إلى الزواج. إن طقوس الزواج تحتذي أيضاً نموذجاً إلهياً، وزواج الإنسان هو إعادة للزواج المقدس، وعلى الوجه الأخص، الاتحاد بين السماء والأرض، ويتعداه إلى أن الزواج ليس تقليداً مثالياً وحسب، بل هو عملية خلق كوني. إن حفلات الجنس وكذلك الزواج، كانت تشكل طقوساً تحاكي بوادر إلهية أو أقاصيص معينة من دراما الكون المقدسة» (ص 56).

ما يستنتجه المؤلف من الأنطولوجيا القديمة أنها تهدف من وراء التكرار والعودة إلى النموذج البدئي، إلى إلغاء الزمن. يقول إلياد: «بمقدار ما يكتسب فعل (أو شيء) حقيقة معينة بواسطة تكرار البوادر النموذجية، وبهذه الواسطة وحدها، يكون ثمّة إلغاء ضمني للزمن الدنيوي وللتاريخ، ومن يكرر البادرة النموذجية يجد نفسه محمولاً إلى الزمن الميطيقي الذي تم فيه الكشف عن هذه البادرة النموذجية، لأول مرة» (ص 72).

الفصل الثاني: تجديد الزمن

ينقلنا المؤلف في هذا الفصل إلى بانوراما من الاحتفالات والعادات لدى العديد من الشعوب التي تحتفل برأس السنة، من البابليين إلى الحثيين إلى مجاهل إفريقيا. فالاحتفالات بالسنة الجديدة لا تهدف إلى قطع الزمن، أي إيقافاً فعلياً لفترة زمنية وبداية لفترة أخرى وحسب، وإنما تشهد أيضاً وصلاً للسنة الماضية وللزمن المنصرم وهذا، من جهة ثانية، هو معنى التطهيرات القدسية: حرق ومحو للخطايا والذنوب التي اقترفها الفرد والجماعة في مجموعهما، لا مجرد تطهير. إن التجديد هنا معناه الولادة الجديدة (ص 103).

والمؤلف يجد نموذجه في عيد أكيتو البابلي، فهو يتضمن سلسلةً من العناصر الدرامية التي تهدف إلى إلغاء الزمن الماضي وإقامة العماء البدئي وتكرار فعل ولادة الكون (هيمنة الفوضى، تمثيل خلق العالم، تمثيل الصراع على يد الإنسان، تقرير مصير العالم، الزواج المقدس) هكذا تنطوي الاحتفالات على عنصرين أساسيين الأول تمثيل حالة العماء البدائي الأول، والثاني تمثيل عملية الخلق الجديد للعالم.

خلق العالم يعاد كل عام ويكرر، وفي هذا التكرار بداية لعهد جديد «يسمح بعودة الأموات إلى الحياة ويداعب أمل المؤمنين بقيامة الجسد» (ص 116). والاحتفال بالخلق، برأس السنة الجديدة، بدورية الخلق وتكراره هو محاولة لإلغاء الزمن الحسي. فالإنسان البدئي، البدائي، التقليدي يتحدد انطلاقاً من عدة أمور. فهو يرفض أن يقبل نفسه كائناً تاريخياً، ويرفض أن يمنح الذاكرة قيمة، وفي رفضه للحوادث غير العادية والتي ليس لها نموذج مثالي فإنما يرفض أن يعيش في إطار الزمان الحسي في وقعه وواقعه.

الفصل الثالث: الشقاء والتاريخ ـ طبيعة الألم:

التاريخ كتتابع للحوادث، حوادث لا تقبل الرجوع ولا يمكن التنبؤ بها وذات قيمة مستقلة، يظل مرفوضاً من قبل الإنسان التقليدي. وهذا الرفض يجد تعبيره في تكراره المستمر للنموذج البدئي والمتعالي. إن الإنسان القديم يعيش وفقاً كما يقول إلياد لنماذج تفوق الشرط البشري (ص 168). ويضيف إلياد بقوله: «أن يعيش المرء طبقاً للنماذج البدئية معناه أن يحترم الشريعة، ما دامت الشريعة ليست غير تجلٍ إلهي أولي، وكشفٍ في الزمن البدئي عن قواعد الوجود التي استنّتها الألوهة أو كائن ميطيقي» (ص 168).

ما من كارثة طبيعية (جفاف، طوفان، دمار) إلا ولها تفسيرها ومسوغها على نحو أو آخر، في قوة مفارقة، وما من كارثة عسكرية في تاريخ هذه الشعوب إلا وتجد مسوغاتها في قوة مفارقة، إما أن يكون ثمة خطأ طقسي ارتكبته الجماعة بأسرها بحق إلهها وحاميها (تقصيرها في إداء واجباتها الدينية) وإما أن يكون في الأمر سحر أو عفريت وفي كل الأحوال يصبح تقبل الألم أمراً محتملاً ومقبولاً.

إن الكوارث والفيضانات هي غضب من الله وآية بآن واحد. فالإله يتدخل في التاريخ ويصوغه على هواه والأمثلة كثيرة. وهذا التدخل يكسب الحوادث معنى وقيمة بمقدار ما تحددها إرادة الله. إذ لم يعد هذا الإله ـ ويقصد به إله الشعب اليهودي ـ مجرد إله مشرقي خالق للحركات النموذجية البدئية، بل أصبح شخصيةً ما ينفك يتدخل في التاريخ ويكشف عن إرادته من خلال الحوادث. بذلك تصبح مواقف التاريخ مواقف إنسانية بإزاء الله، وهي بهذه الصفة تكتسب قوةً دينيةً ما كان

لشيء أن يؤكدها حتى حينئذ. التاريخ تجلٍّ إلهيّ بكل أحداثه، هذا ما تراه النخبة الدينية التي تريد أن تدخل الناس إلى الجنة، إلى دين يهوه، أما الطبقات الشعبية فهي من وجهة نظر إلياد تميل إلى عبادة البعليم والعشتروت، إنه الحنين إلى النموذج البدئي وهو أقرب إلى العزاء وأدعى، بل إلى الراحة، أن يظل المرء يشكو من حظ (سحر، عفريت... الخ) أو من غفلة (هنة طقسية... الخ) يسهل إصلاحها بتقريب قربان، وعبر هذا كانت الأكثرية المسيحية ترفض التاريخ كما يرى إلياد وتحترس منه.

الفصل الرابع: الخوف من التاريخ. بقاء أسطورة العود الأبدي:

في هذا الفصل يناقش إلياد المصاعب التي تواجه المدرسة التاريخية. وفي مناقشته يميز إلياد بين الإنسان القديم الذي يتحصن ضد التاريخ، يقف منه موقفاً سلبياً، يتوحد بالنموذج البدئي ويلغي الزمن بإكسابه للحوادث التاريخية معنى بعد تاريخي. وبين الإنسان الحديث والذي يضفي على وجوده معنى جديداً. إنه يعرف نفسه ويريد لنفسه أن يكون صانعاً للتاريخ. ابتداءً من القرن السابع عشر بدت الغلبة واضحةً للاتجاه المستقيم على الاتجاه الدائري للتاريخ. يقول إلياد: «وكان لا بد من انتظار هذا القرن، الذي نحن فيه، حتى نرى بوادر رجوعات جديدة معينة على الخطية التطورية، وعودة معينة إلى الاهتمام بنظرية الأدوار» (ص 249)، بعد أن سادت في القرن التاسع عشر الأفكار التطورية والتي كانت بمثابة الذروة لأفكار تبشر بتقدم ليس له نهاية. يقول إلياد: «إن لعودة النظريات الدائرية إلى الظهور في الفكر المعاصر دلالة غنية بالمعنى، وبما أننا غير مختصين أبداً للحكم على مدى صحتها، نقتصر على ملاحظة أن صياغة أسطورة قديمة بلغة حديثة يشي على الأقل برغبة تسعى إلى إيجاد معنى ومسوغ ما بعد ـ تاريخي للحوادث التاريخية» (ص 252). ويضيف إلياد قوله: «منذ هيغل انصرفت الجهود إلى إنقاذ الحدث التاريخي، وإعطائه قيمة بما هو كذلك، الحدث التاريخي بنفسه ولنفسه، لكن في فلسفة هيغل جانباً يهمنا، الجانب الذي لم يزل يحتفظ بشيء من المفهوم اليهودي المسيحي، عند هيغل، الحدث التاريخي تجلٍ للروح العالمي، هنا، يمكننا أن نستشف موازاة بين فلسفة التاريخ عند هيغل وبين لاهوت التاريخ عند أنبياء العبرانيين، فقد كان الحدث التاريخي عند

هؤلاء، مثلما هو عند هيغل، غير قابل للارتداد، وصحيحاً بذاته بما هو تجلٍ لإرادة الله. وهكذا يظل قدر شعب ما، بحسب هيغل، يحتفظ بمعنى بعد ـ تاريخي بما أن كل تاريخ يكشف عن تجل جديد للروح الكوني أو العالمي أكمل كمالاً من سابقة» (ص 252 ـ 254).

على صعيد الماركسية كمدرسة للفكر التاريخاني، يرى إلياد أن الماركسية احتفظت لنفسها بمعنى للتاريخ، ليست الحوادث عندها تعاقباً من مصادفات اعتباطية، بل هي تنبئنا ببنية مترابطة تفضي إلى غاية محددة: القضاء النهائي على الخوف من التاريخ، «السلام». ونجد في اصطلاح الفلسفة الماركسية أيضاً «العصر الذهبي الذي تتحدث عنه الإسكاتولوجيات القديمة. بهذا المعنى، يصح القول أن ماركس لم يقتصر على جعل فلسفة هيغل تقف بقدميها على الأرض، بل عمد أيضاً إلى إعادة تقويم أسطورة العصر الذهبي البدائية، على مستوى بشري حصراً، مع فرق واحد هو أنه وضع العصر الذهبي حصراً في نهاية التاريخ بدلاً من أن يضعه أيضاً في البداية» (ص 255).

يتساءل إلياد كيف يستطيع الإنسان أن يتحمل الكوارث والرعب الذي يحفل به التاريخ ـ بدءًا من الهجرات القسرية والمذابح الجماعية وانتهاءً بالقصف النووي ـ إذا لم يترك له وراء هذا، أن يتلمس علامة أو غاية بعد ـ تاريخية، وإذا كانت هذه العلامة أو الغاية ليست غير لعبة عمياء تؤديها قوى اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو ـ ما هو أسوأ ـ ليست غير ناتج حريات تفوز بها أقلية وتمارسها مباشرة على مسرح التاريخ العالمي.

لقد كانت الكوارث وعذابات التاريخ مقبولةً في الماضي لأنها تكتسب معنى بعد ـ تاريخي، فليس للتاريخ قيمة بحد ذاته كما تراه المدارس التاريخية. إن كل صراع هو صراع بين الخير والشر، وكل ظلم اجتماعي جديد كان يتوحد مع آلام المخلص، وبفضل هذه النظرة استطاعت شعوب كثيرة أن تتحمل مصاعب التاريخ وكوارثه. يقول إلياد «لم يقنطوا ولم ينتحروا، ولم يسقطوا في الجفاف الروحي الذي يصاحبه دائماً رؤية للتاريخ نسبية أو عدمية» (ص 260).

إن تبجحات الإنسان المعاصر، على حد تعبير إلياد والتي تجد تعبيرها في القول أنه صانع للتاريخ بحريته هي تبجحات وهمية، وإن حرية صنع التاريخ هي حرية وهمية بالنسبة إلى مجموع النوع البشري كله تقريباً. إن الإنسان التقليدي كان يستطيع التفاخر بحريته «فهو حر بأن يكون أكثر مما كان، حر بإلغاء «تاريخه» الخاص عن طريق إلغاء دوري للزواج والولادة الجديدة للجماعة» (ص 269).

يختتم إلياد كتابه بالقول إن المدارس التاريخية تجد نفسها في مأزق وكذلك الإنسان التاريخي. ولذلك فهي تستعير دوافع التعبير عن نفسها من الإسكاتولوجيات القديمة وبذلك تمهّد إلى عودة أسطورة العود الأبدي.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المسهمون في هذا العدد

مارشال هودجسون Marshall Hodgson مستشرقٌ ومؤرِّخٌ أميركيٌّ معروف. وصاحب رؤيةٍ في فهم دور الإسلام في حضارة العالم ـ خصّصنا لها هذا العدد المزدوج من مجلة **الاجتهاد**. توفي عام 1968. اشتهر بالكتاب الذي صدر له بعد وفاته بعنوان: «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية» (3 أجزاء): The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (3 vols). The University of Chicago Press, Chicago (1974). وله دراسةٌ قصيرةٌ عن الحشّاشين، وأُخرى عن تحول التشيُّع إلى فرقة (ترجمناها بمجلة الاجتهاد، ع 19، ربيع العام 1993). وجمع أدموند بورك مقالاتٍ لهودجسون في كتابٍ له صدر عام 1993 بعنوان: Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History. وقد ترجمنا من تلك المقالات اثنتين لهذا العدد من **الاجتهاد**.

فرنان بروديل Fernand Braudel (1902 ـ 1986) مؤرّخٌ فرنسيٌّ كبير، وأبرز رجالات مدرسة الحوليات الفرنسية بعد مارك بلوخ M. Bloch ولوسيان لوفيفر L. Fevre. أهمُّ مؤلَّفاته:

- Civilisation matérielle, economie et capitalisme XV-XVIII siècle. 1979.
- La Méditeranée et le monde méditeranéen à l'époque de Philippe II. 1949, 1966.

شارل عيساوي

أستاذ أميركي من أصل مصري. عمل في جامعة كولومبيا، وفي منظمة الأغذية والزراعة الدولية. وتقاعد أثناء عمله أستاذاً للتاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط بجامعة برنستون. أهمُّ مؤلَّفاته: مصر في ثورة: تحليل اقتصادي (1963)، واقتصادات نفط الشرق الأوسط (1963)، والتاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط (1800 ـ 1914) (محرِّر، 1966)، والنفط، الشرق الأوسط والعالم (1972). تُرجم من مؤلَّفاته إلى العربية: التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب (1800 ـ 1914) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، وتأملات في التاريخ العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).

ألبرت حوراني

مؤرّخ بريطاني من أصلٍ عربي. اشتهر بدراساته في التاريخ العثماني المتأخر، والتاريخ العربي الحديث. وُلد عام 1915، وتوفي عام 1993. وعمل طويلاً في كلية سانت أنطوني بجامعة أوكسفورد. أهمُّ دراساته: رؤيةٌ في التاريخ (1961)، والفكر العربي في عصر النهضة (1962، 1983)، وأوروبا والشرق الأوسط (1980)، وظهور الشرق الأوسط الحديث (1981)، والإسلام في الفكر الأوروبي (1991)، وتاريخ الشعوب العربية (1991). تُرجم من مؤلّفاته للعربية: الفكر العربي في عصر النهضة، والإسلام في الفكر الأوروبي، وتاريخ الشعوب العربية.

جانيت أبو لُغد Janet Lippman Abu-Lughod

أستاذةٌ معروفةٌ للسوسيولوجيا المقارنة، وسوسيولوجيا المدن، وعضوٌ حاليٌّ في لجنة الدراسات التاريخية بالمدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية (نيويورك)؛ بعد أن تقاعدت. أهمُّ كتبها:

- Before European Hegemony (1989).
- Changing Cities (1989).

ريتشارد إيتون Richard M. Eaton

أستاذ للتاريخ في جامعة أريزونا. يتركز اهتمامه في دراساته على التاريخ الإسلامي المتأخّر، ودور الإسلام في تاريخ الهند وحضاراتها. أهم كتبه:

- Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India (1977).
- Firuzabad: Palace City of the Deccan (Co-author) (1990).
- Islam and the Bengal Frontier, 1200-1760 (1993).

الفضل شلق

رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)، وإشكاليات التوحد والانقسام؛ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1985)، والأمة والجماعة والدولة (1993). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

أدموند بورك Edmund Burke III

باحثٌ أميركي، وأستاذٌ للدراسات الشرق أوسطية في جامعة كاليفورنيا، ماريل كولدج، سانتا كروز. أهمُّ دراساته:

Orientalism Observed: France, Islam and Colonial Encounter (1995).

وحرّر عدة دراساتٍ أهمُّها:

Struggle and Survival in the Modern Middle East (1993).

ومجموعة مقالات مارشال هودجسون التي سبق ذكرها.

محمد السمّاك

صحفي وكاتب، وخبير في مسائل السياسة الإعلامية، ومُشاركٌ في الحوار الوطني، والحوار الإسلامي المسيحي. أهمّ مؤلفاته: القرار العربي في الأزمة

اللبنانية (1984)، والإرهاب والعنف السياسي (1988)، وتأملات في الدين والإنسان والسياسة (1990)، والأقليات بين العروبة والإسلام (1990). وترجم عن الإنجليزية: النبوءة والسياسة (1988).

عبد الرؤوف سنو

أستاذ التاريخ العربي الحديث في الجامعة اللبنانية، بيروت. له دراساتٌ في العلاقات الأوروبية بالعثمانيين، وبعض القضايا العربية في السلطنة العثمانية. كتابه: المصالح الألمانية في سوريا وفلسطين (1841 ـ 1901)، بيروت 1987.

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة؛ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1995)، والاعتزال في الفتنة: دراسة في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (1996)، وسياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات (1995). ونشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)، ونصيحة الملوك للماوردي (1995)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)، وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1990).

تركي علي الربيعو

كاتبٌ من القطر العربي السوري. له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة (1992)، والعنف والمقدَّس (1994). وصدر له عن دار المنتخب العربي دراسةٌ في نقد الخطاب التقدمي العربي (1995).

هيثم مُزاحم، وأحمد ترمس، وضحى الخطيب: طلاّب بالدراسات العليا بالجامعة اللبنانية، والمعهد العالي للدراسات الإسلامية.

* * *

تصحيح: ورد في العدد 25 من مجلة الاجتهاد خطآن في اسمي عَلَمين من كُتّاب المجلة هما: الزاهي نور الدين (ص3، و49) وصحته: نور الدين الزاهي. وأحمد شوقي بنّيس (ص4، و189) وصحته: أحمد شوقي بنبين.

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي IV

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم
الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****



مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة



الجدل الإسلامي المسيحي
والعلاقات الإسلامية المسيحية
في العصور الوسطى(1)

****

العلاقات الإسلامية المسيحية
مسائل الحوار والتجدد(2)

****

ألتجارة والزراعة والنقد والسلطة
مسائل الاقتصاد السياسي في المجال
العربي الإسلامي

****

الوطن العربي في التسعينات
صراعات الثقافة والسياسة
على الأرض العربية

****

خطاب النهضة والإصلاح
في الثقافة العربية الحديثة

****

خطاب الهوية وخطاب القطيعة
في الثقافة العربية المعاصرة

****

بحوث الأسرة في الفقه
الإسلامي والعالم المعاصر

****

التجدد والنهوض الفقهي
بين مقاصد الشريعة والتأصيل العَقَدي

****